اقبالیات (اردو)

جنوری تا مارچ، ۱۹۸۶ء

مدیر:
پروفیسر محمد منور

اقبال اکادمی پاکستان

عنوان	:	اقبالیات (جنوری تا مارچ، ۱۹۸۶ء)
مدیر	:	محمد منور
پبلشرز	:	اقبال اکادمی پاکستان
شہر	:	لاہور
سال	:	۱۹۸۶ء
درجہ بندی (ڈی۔ڈی۔سی)	:	۱۰۵
درجہ بندی (اقبال اکادمی پاکستان)	:	8U1.66V11
صفحات	:	۲۲۴
سائز	:	۵ء۲۴×۵ء۱۴س م
آئی۔ایس۔ایس۔این	:	۰۰۲۱۔۰۷۷۳
موضوعات	:	اقبالیات
	:	فلسفہ
	:	تحقیق

مندرجات

جلد: ۲۶ اقبالیات: جنوری تا مارچ، ۱۹۸۶ء شمارہ: ۴

اقبالیات

ششماہی

مجلسِ اقبال اکادمی پاکستان

جنوری تا جون ۱۹۸۶ء

اقبال اکادمی پاکستان

مقالات میں درج آرا کی ذمہ داری مقالہ نگار حضرات پر ہے۔ مقالہ نگار کی رائے اقبال اکادمی پاکستان، لاہور کی رائے تصور نہ کی جائے۔

یہ رسالہ اقبال کی زندگی، شاعری اور فکر پر علمی تحقیق کے لیے وقف ہے اور اس میں علوم و فنون کے ان تمام شعبہ جات کا تنقیدی مطالعہ شائع ہوتا ہے جن سے انھیں دلچسپی تھی مثلاً اسلامیات، فلسفہ، تاریخ، عمرانیات، مذہب، ادب، آثاریات وغیرہ۔

مضامین برائے اشاعت

معتمد مجلس ادارت "اقبالیات"، ۱۲۹ اے نیو مسلم ٹاؤن، لاہور کے پتے پر ہر مضمون کی دو کاپیاں ارسال فرمائیں۔ اکادمی کسی مضمون کی گمشدگی کی کسی طرح بھی ذمہ دار نہ ہوگی۔

بدل اشتراک

پاکستان

فی شمارہ	۲۰ روپے
زر سالانہ	۶۰ روپے (چار شمارے)

بیرونی ممالک

عام خریدار کے لیے	۱۰ ڈالر سالانہ
طلبہ کے لیے	۷ ڈالر سالانہ
اداروں کے لیے	۱۵ ڈالر سالانہ
فی شمارہ	۳ ڈالر

(بشمول ڈاک خرچ)

ناشر: اقبال اکادمی پاکستان، ۱۲۹ اے نیو مسلم ٹاؤن، لاہور فون: ۸۵۸۸۴۶

ششماہی

اقبالیات

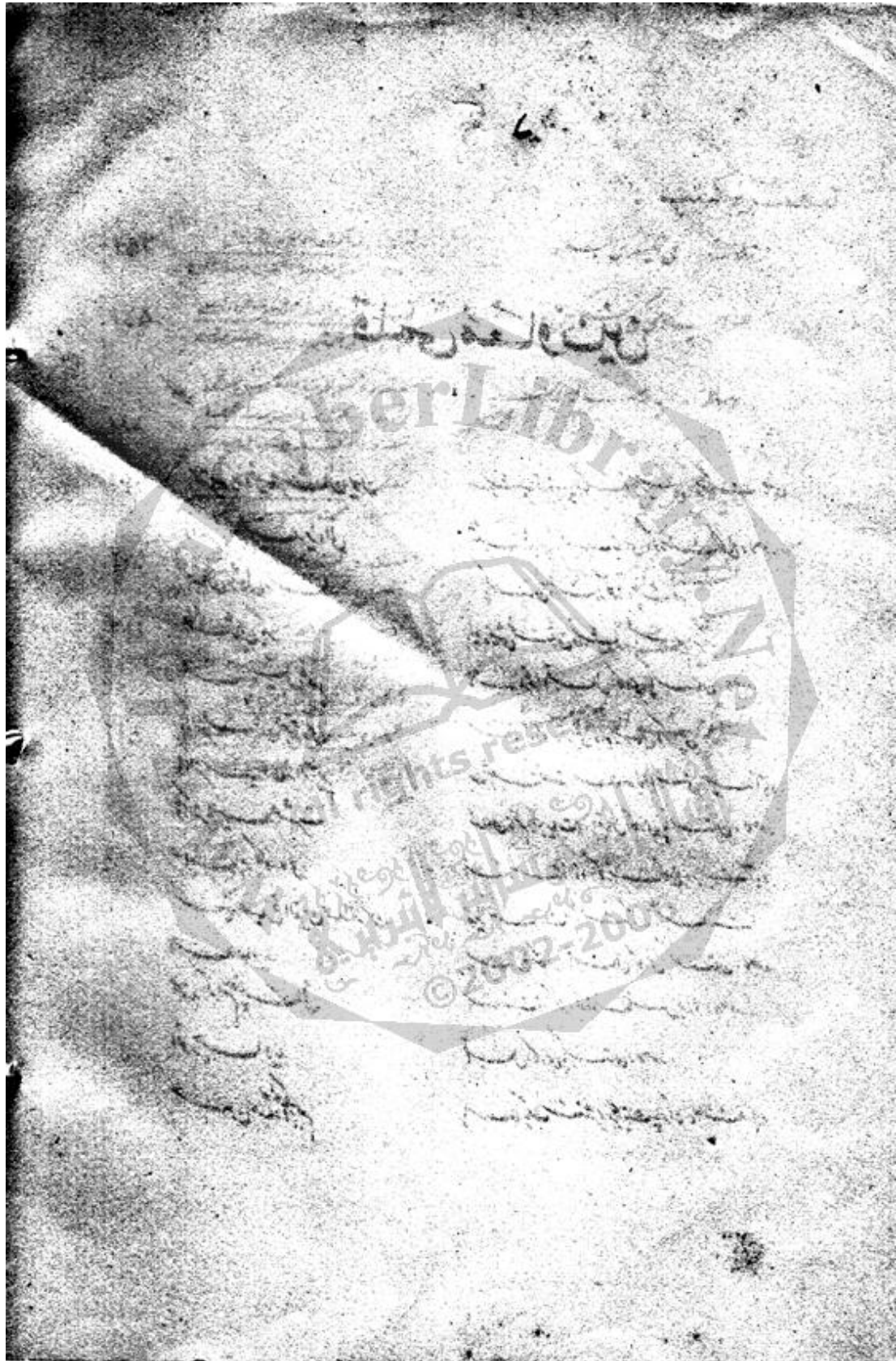
جلد ۲۶ نمبر ۴

جنوری تا جون ۱۹۸۶ء

ترتیب

تبصرۂ کتب : ۶

قلمی معاونین

محترمہ پروفیسر شان یون	صدر شعبہ اردو، بیجنگ یونیورسٹی، بیجنگ، چین
ڈاکٹر خواجہ حمید یزدانی	شعبہ زبان و ادب فارسی، گورنمنٹ کالج، لاہور
میاں رسول رسا	پاکستان رائٹرز گلڈ، پشاور
عثمان بکر	انڈونیشی محقق و دانشور، مقیم امریکہ
محمد سہیل عمر	نائب ناظم، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور
ڈاکٹر فرمان فتحپوری	شعبہ اردو، کراچی یونیورسٹی، کراچی
ڈاکٹر سید عطاء الرحیم	صدر شعبہ فلسفہ، سندھ یونیورسٹی، حیدرآباد
ڈاکٹر وحید عشرت	معاون ناظم (ادبیات)، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور
صابر کلوروی	استاد شعبہ اردو، گورنمنٹ کالج، ایبٹ آباد
سید صباح الدین عبدالرحمٰن	مدیر معارف، اعظم گڑھ، بھارت
احمد جاوید	ریسرچ سکالر، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور
محمد اکرام چغتائی	اسسٹنٹ ڈائرکٹر، اردو سائنس بورڈ، لاہور
انور جاوید	اقبال اکادمی پاکستان، لاہور
حسن عبدالحکیم	اسلامک سنٹر، ریجنٹ پارک، لندن

حیات و سوانح :

ارمغانِ چین

علامہ اقبالؒ اور اُن کی شاعری

پروفیسر شان یون

محترمہ شان یون، پیکنگ یونیورسٹی بیجنگ عوامی جمہوریہ چین کے شعبۂ اردو کی صدر ہیں۔ ایک مدت سے چینی طلبا اور طالبات کو اردو کی تعلیم دے رہی ہیں۔ اس وقت ان کے کئی شاگرد چین میں اور چین سے باہر مترجم کے فرائض انتہائی خوش اسلوبی سے انجام دے رہے ہیں۔

محترمہ شان یون اس طرح اردو بولتی ہیں کہ ایک اجنبی کو یہ معلوم ہی نہیں ہو سکتا کہ یہ خاتون پاکستانی نہیں چینی ہیں۔ موصوفہ نے اپنے شاگردوں کے لیے خود اردو کے نصاب مرتب کیے ہیں۔ گرامر کی ایک کتاب تحریر کی ہے۔ کئی اردو افسانوں کو چینی زبان میں منتقل کیا ہے۔ آجکل اردو کے طویل مختصر افسانوں کا ترجمہ کرنے میں مصروف ہیں۔

شان یون نے "مٹی کا دیا" کا ترجمہ قریب قریب مکمل کر لیا ہے۔

یہ مقالہ پڑھ کر احساس ہوتا ہے کہ اس کی مصنفہ کو اردو پر بڑی قدرت حاصل ہے اور وہ ہر قسم کے خیال کو اس زبان میں پیش کرنے کی مہارت رکھتی ہیں۔

(مرزا ادیب)

۱۸۷۷ء میں علامہ اقبال سیالکوٹ میں پیدا ہوئے۔ انھوں نے سیالکوٹ اور لاہور میں تعلیم حاصل کی۔ ان ہیرونی
تہذیبی شہروں نے ان کی پرورش کی۔ نتیجہ کے طور پر اقبال ایک عظیم وطن پرست اور مشہور شاعر نکلے۔

پاکستان کے عوام اقبال سے محبت کرتے ہیں کیونکہ وہ نہ صرف اردو کے عظیم شاعر ہیں بلکہ انھوں نے نظریہ
ستان کا اساسی تخیل بھی مہیا کیا۔ مشرق کے عوام ان کا احترام کرتے ہیں کیونکہ وہ نہ صرف ممتاز شاعرِ مشرق ہیں بلکہ
رق کے مظلوم ومحکوم عوام کے ترجمان بھی ہیں۔ ساری دنیا کے عوام ان کی عزت کرتے ہیں کیونکہ وہ نہ صرف ایک
الاقوامی شہرت رکھنے والے شاعر ہیں بلکہ سامراج اور نوآبادیت کے خلاف جدوجہد میں ایک بہادر سپاہی بھی
ت ہوئے۔

جہاں تک چینی عوام کا تعلق ہے ہم بھی اقبال کی تہِ دل سے تعریف کرتے ہیں۔ قومی آزادی کے لیے اور بنی نوع
ن کی تہذیب وتمدن کے لیے ان کی خدمات پر ہم واہ واہ کیے بغیر نہیں رہ سکتے۔ اقبال چینی عوام کے پرانے دوست
۔ نصف صدی پہلے انھوں نے اپنی شاعری سے چینی عوام کی قومی آزادی کی تحریک کا ساتھ دیا۔ انھوں نے اپنی شاعری
لکھا ہے:

گیا دورِ سرمایہ داری گیا
تماشا دکھا کر مداری گیا

گراں خواب چینی سنبھلنے لگے
ہمالہ کے چشمے اُبلنے لگے

اس کے بعد ۱۹۴۹ء میں نئے چین کے قیام نے چینی عوام کی دلی خواہش کو حقیقت کا روپ دیا۔ سامراجی اور اُنکے

پالتو کتے بیچ بیچ چین سے بلکہ دنیا کے بہت سے ممالک سے دم دبا کر بھاگ گئے۔

اقبال نے عوام کے لیے بہت کچھ لکھا۔ یہاں ان کی ہر ایک نظم کا ذکر کرنا ناممکن ہے لیکن دو ایک نظموں کا ذکر لازمی ہے۔ ان دو نظموں میں سے ایک کا عنوان ہے "سرمایہ اور محنت"۔ اور دوسری کا عنوان ہے "خدا کا فرمان"۔

سب سے پہلے اقبال کو زمانے کا صحیح تصور تھا۔ اقبال تقریباً چالیس سال تک شاعری لکھتے رہے، یعنی اس صدی کے شروع سے ۱۹۲۸ء میں ان کے انتقال تک۔ یہ ایسا زمانہ تھا جس میں قومی آزادی کی تحریکیں زوروں پر تھیں اور نوآبادیاتی ڈھانچہ ٹکڑے ٹکڑے ہوتا جا رہا تھا۔ برصغیر جنوبی ایشیا میں برطانوی سامراج کے خلاف قومی آزادی کے حصول کے لیے جدوجہد ہوتی رہتی تھی۔ اقبال نے اپنی نظم میں لکھا ہے:

زمانے کے انداز بدلے گئے
نیا راگ ہے ساز بدلے گئے

ان کے خیال میں پرانا زمانہ فرسودہ ہو گیا ہے اور اس کی جگہ پر ایک نئے زمانے کا قیام لازمی ہے۔ نئے زمانے کا مطلب کیا ہے؟ اقبال نے خود اس کی تشریح کی:

سلطانیٔ جمہور کا آتا ہے زمانہ
جو نقش کہن تم کو نظر آئے مٹا دو

وہ سلطانیٔ جمہور کا مطالبہ کرتے تھے یعنی ان کے خیال میں عوام اپنے آپ کے مالک ہونے چاہییں۔

اقبال محنت کش عوام کے دوست ہیں۔ سرمایہ اور محنت کی کشمکش میں انھوں نے محنت کا ساتھ دیا۔

بندۂ مزدور کو جا کر مرا پیغام دے

زمینداروں اور کسانوں کی کشمکش میں انھوں نے کسانوں کا ساتھ دیا:

جس کھیت سے دہقاں کو میسر نہ ہو روزی
اس کھیت کے ہر خوشۂ گندم کو جلا دو

امیروں اور غریبوں کی کشمکش میں انھوں نے غریبوں کا ساتھ دیا:

اٹھو مری دنیا کے غریبوں کو جگا دو
کاخِ اُمرا کے در و دیوار ہلا دو

اقبال نے اپنی نظموں سے ساری دنیا کو آگاہ کر دیا کہ وہ ہمیشہ مظلوم و محکوم عوام کا ساتھ دیتے ہیں۔ ان کی حمایت کرتے ہیں اور بے درد و بے رحم ظالموں کے خلاف جدوجہد کرنے میں ان کی حوصلہ افزائی کرتے ہیں۔

کون کس کو پاتا ہے؟

یہ بھی ایک اہم مسئلہ ہے۔ نوآبادیت پرست کہتے ہیں کہ وہ نوآبادی اور نیم نوآبادی کے عوام کو پالتے ہیں — سرمایہ داروں اور زمینداروں کا کہنا ہے کہ وہ مزدوروں اور کسانوں کو روٹی دیتے ہیں لیکن اقبال کا کہنا ہے کہ مزدور کا ہاتھ "دستِ دولت آفریں" ہے۔ مزدور ہی دولت پیدا کرتے ہیں لیکن سرمایہ دار اس پر قبضہ کر لیتے ہیں۔

عُمر مکر کی لذّت میں تو لُٹوا گیا نقدِ حیات

کسان ہی گیہوں بوتے ہیں مگر زمیندار اس کو چھین لیتے ہیں چنانچہ دہقاں کو میسّر نہیں روزی — یہ سب کچھ ناانصاف اور ناحق ہے۔ اس لیے جدوجہد کے ذریعہ اس کو بدلنا چاہیے۔

جدوجہد کے لیے ہمت سے کام لینا اشد ضروری ہے۔ بظاہر طاقتور ظالموں سے خائف نہیں ہونا چاہیے:

گرماؤ غلاموں کا لہو سوزِ یقیں سے

کنجشکِ فرومایہ کو شاہیں سے لڑا دو

صرف ہمت کا میسّر ہونا ناکافی ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ جدوجہد کی تدابیر بھی درکار ہیں۔

جدوجہد میں ہارنے کی وجہ کیا ہے؟

اس کو معلوم کرنے میں اقبال نے محنت کشوں کو مدد دی۔ سرمایہ داروں نے بہت سی چالیں چلیں۔ اقبال نے ایک ایک کر کے ان کا پردہ فاش کر دیا۔ اور یہ بھی بتایا کہ سرمایہ دار اکثر مزدوروں کو دھوکا دیتے ہیں اور ان کو اُلو بنانے کی کوشش کرتے ہیں:

اے کہ تجھ کو کھا گیا سرمایہ دارِ حیلہ گر

شاخِ آہو پر رہی صدیوں تلک تیری برات

انہوں نے کہا کہ سرمایہ دار مختلف طریقوں سے مزدوروں کو بے حس و حرکت بناتے ہیں:

ساحرالموط نے تجھ کو دیا برگِ حشیش

اور تو اے بے خبر سمجھا اسے شاخِ نبات

نسل، قومیت، کلیسا، سلطنت، تہذیب، رنگ

خواجگی نے خوب چُن چُن کر بنائے مسکرات

ان سب کچھ کا تجزیہ کرنے کے بعد اقبال نے اس سوال کا جواب دیا کہ جدوجہد میں مزدوروں کو شکست کیوں ہوئی؟

مکر کی چالوں سے بازی لے گیا سرمایہ دار

انتہائے سادگی سے کھا گیا مزدور مات

انہوں نے اپنی شاعری میں یہ بھی لکھا:

کٹ مرا ناداں خیالی دیوتاؤں کے لیے ؏

مزدوروں نے اسی لیے بورژوا طبقے سے دھوکا کھایا' اس لیے خیالی بورژوا دیوتاؤں کے لیے کٹ مرے کہ ابھی وہ سیاسی طور پر نا پختہ ہیں۔ اس لیے ان کو آنے والی جدوجہد میں' آزمائشوں میں پورے اتر کر پختہ کاری حاصل کرنی چاہیے۔

اقبال نے اپنی نظموں میں عوام کو روشن مستقبل کا آئینہ دکھایا۔ انھوں نے لکھا:

اٹھ کہ اب بزمِ جہاں کا اور ہی انداز ہے
مشرق و مغرب میں تیرے دور کا آغاز ہے

یہاں "تیرے دور" سے مراد "سلطانیٔ جمہور کا زمانہ" ہے۔

یہ دونوں نظمیں اس صدی کے تیسرے عشرے کے آغاز میں اور چوتھے عشرے میں لکھی گئی ہیں۔ ان سے یہ ثابت ہوا کہ اس طوفانی زمانے میں اقبال زمانے کے آگے آگے چلتے ہیں۔ ان کی نظم سپاہی کے ہاتھ میں پکڑا ہوا ہتھیار ہے اور وہ یہ ہتھیار اٹھا کر نئے زمانے کے لیے جدوجہد میں شریک ہوتے ہیں۔ اس صدی کے آغاز میں اقبال تین سال تک مغرب میں ٹھہرے اور وہاں انھوں نے مغربی دنیا کا قریب سے مشاہدہ کیا۔ ان پر مغربی تہذیب کی سطحیت اور اسکے علمبرداروں کے استحصال کا اندازہ ہوا۔ اس کے بعد وہ مغربی دنیا کے بہت بڑے نکتہ چیں بن گئے۔ اقبال کی اسی طرح کی نظموں کی اشاعت سے بقول ایک نقاد کے :

"وہ ذہنی آتش فشاں اپنی اصلی شان سے نمودار ہوتا ہے جس کا نام اقبال ہے"۔

اقبال کی شاعری میں نہ صرف فکر کی گہرائی ملتی ہے بلکہ فن کا بلند رتبہ بھی نظر آتا ہے۔ فکر اور فن کا جیسا امتزاج اقبال کے ہاں ملتا ہے اس کی مثال اردو میں اور کہیں نہیں ملتی۔ اس لیے یہ کہا جا سکتا ہے کہ اقبال نے اردو ادب کے لیے قیمتی خدمات سرانجام دی ہیں۔

اب میں بچوں کے ادب میں علامہ اقبال کی خدمات کے بارے میں کچھ اپنا خیال پیش کروں۔ لوگ کہتے ہیں کہ بچے وطن کے پھول ہیں۔ اقبال جب بڑوں کے لیے اپنی ادبی خدمات پیش کرتے تھے تو انھوں نے اپنے وطن کے پھولوں جیسے بچوں کو بھی فراموش نہیں کیا۔ انھوں نے بچوں کے لیے بھی نظمیں لکھیں۔ مثلاً بچے کی دعا ــــ ہمدردی ــــ پرندے کی فریاد ــــ ایک مکڑا اور مکھی ــــ ایک پہاڑ اور گلہری ــــ وغیرہ۔ حالانکہ ان میں کئی نظموں کے ساتھ "ماخوذ" لکھا ہوا ہے۔ پھر بھی ان میں بچوں کے ساتھ اقبال کی توقع ظاہر ہے۔

جب میں پاکستان میں تھی میں اکثر دیکھتی تھی کہ بچے بڑے جوش کے ساتھ "بچے کی دعا" سنایا کرتے تھے۔

روزانہ میں سنتے سنتے متاثر ہو جاتی تھی اور سوچا کرتی تھی کہ اس مختصر سی نظم میں اقبال نے بچوں سے کتنی امیدیں وابستہ کر دیں۔

اقبال نے اس میں لکھا ہے کہ :

لب پہ آتی ہے دعا بن کے تمنا میری
زندگی شمع کی صورت ہو خدایا میری
دور دنیا کا مرے دم سے اندھیرا ہو جائے
ہر جگہ میرے چمکنے سے اجالا ہو جائے

ان کا خیال ہے کہ ہمیں شمع کی طرح دنیا کے لیے روشنی لے کر آنی چاہیے اور اس سے ساری دنیا میں اندھیرا دور ہو جائے دوسرے الفاظ میں ہمیں چاہیے کہ ساری دنیا کے عوام کی دل و جان سے خدمت کریں۔

اس کے بعد اقبال نے اپنے پیارے وطن کا ذکر کیا :

ہو مرے دم سے یونہی میرے وطن کی زینت
جس طرح پھول سے ہوتی ہے چمن کی زینت

یہ اقبال کی امید ہے کہ بچے اپنے وطن سے محبت کریں اور اپنے وطن کی خوبصورتی کو چار چاند لگا دیں۔ بچے پھول جیسے ہیں اور وطن تو ان کا باغ ہے۔ پھول کے حسن سے وطن کی خوبصورتی اور شان و شوکت میں اضافہ ہو جاتا ہے۔

ہم اپنے آپ کو کیسے خوب صورت تر بنائیں ؟

جواب یہ ہے کہ ہمیں اپنے آپ کو علم سے سجانا چاہیے :

زندگی ہو مری پروانے کی صورت یا رب!
علم کی شمع سے ہو مجھ کو محبت یا رب!

یہاں اقبال کے خیال میں علم شمع جیسا ہے اور ہم پروانے کی طرح ہیں۔ پروانے شمع پر مرتے ہیں۔ ہمیں چاہیے کہ علم کو اپنی جان سمجھیں اور محنت سے علم سیکھیں۔ جب ہم علم سے اپنے آپ کو خوب صورت اور قابل بنا لیں تو ہم حقیقی معنوں میں بنی نوع انسان اور اپنے وطن کی خدمت کر سکیں گے۔ چین اور پاکستان دونوں ترقی پذیر ملک ہیں اس لیے یہ اصول ہمارے لیے زیادہ اہم ہے۔

اقبال ہمدردی پر زور دیتے تھے اور کمزوروں کو مدد دینے پر نصیحتیں کرتے تھے :

ہو مرا کام غریبوں کی حمایت کرنا
درد مندوں سے ضعیفوں سے محبت کرنا

اپنے آس پاس کے کمزوروں کو، بے چاروں کو مدد دینے سے انکار کرتا، وہ اپنے وطن اور بنی نوع انسان کی کیسے خدمت کرتا؟

اپنی ایک اور نظم "ہمدردی" میں اقبال نے لکھا ہے:

ہیں لوگ وہی جہاں میں اچھے
آتے ہیں جو کام دوسروں کے

ں کا بھی یہی مطلب ہے۔

مختصر یہ کہ اقبال چاہتے تھے کہ بچے سیدھے راستے پر گامزن ہو جائیں اور گمراہ نہ ہوں:

مرے اللہ برائی سے بچانا مجھ کو
نیک جو راہ ہو اس رہ پہ چلانا مجھ کو

بچپن سے سیدھے راستے پہ چلتے ہوئے لوگ اپنے آپ کو نیک، وفادار اور سچے انسان بنا سکتے ہیں۔

"پرندے کی فریاد" میں اقبال نے آزادی سے محبت کے شدید جذبے کا اظہار کیا۔

"ایک مکڑا اور مکھی" میں انھوں نے سکھایا کہ خوشامد سے چوکس رہنا چاہیے کیونکہ لوگ اکثر خوشامد سن کر دھوکہ کھاتے ہیں۔

"ایک پہاڑ اور گلہری" میں انھوں نے اپنے اس نقطۂ نظر کا اظہار کیا کہ مغرور نہیں ہونا چاہیے۔ اس کے ساتھ اپنے آپ کو ہیچ اور حقیر بھی نہیں سمجھنا چاہیے۔

نہیں ہے چیز نکمی کوئی زمانے میں
کوئی برا نہیں قدرت کے کارخانے میں

پاکستان کے بچے خوش قسمت ہیں کیونکہ ان کو اقبال جیسے عظیم شاعر میسر ہیں جو ان کا ہر وقت خیال رکھتے تھے اور ان کو طرح طرح کی نصیحتیں دیتے تھے۔ میرا خیال ہے کہ اقبال کی یہ نصیحتیں نہ صرف بچوں کے لیے، بلکہ بڑوں کے لیے، نہ صرف برصغیر جنوبی ایشیا کے لوگوں کے لیے بلکہ ساری دنیا کے لوگوں کے لیے قیمتی ورثے کی حیثیت رکھتی ہیں۔ اقبال ہمیشہ کیلیے ہمارے دلوں میں زندہ ہیں۔

جہاں تک چینی عوام کا تعلق ہے ہمارے کانوں میں اقبال کے وہ اشعار گونج رہے ہیں جو انھوں نے چینی عوام کے لیے لکھے تھے۔ ہم خوشی سے دیکھ رہے ہیں کہ آج چین اور پاکستان کے عوام ایک دوسرے کو اپنے عزیز بھائی سمجھتے ہیں۔ دونوں ممالک کے درمیان ثقافتی تبادلے میں اضافہ ہوتا جا رہا ہے۔ ایک دوسرے کے ہاں طلبا بھیجے جاتے ہیں اور ادیب ایک دوسرے کے ہاں دورہ کرتے ہیں۔ ادھر چند سالوں سے پاکستان کی نظموں، ناولوں، افسانوں، ڈراموں کا اردو سے چینی میں ترجمہ ہوتا جا رہا ہے۔ ساتھ ہی ساتھ اشاعت کا کام بھی ہوتا جا رہا ہے۔ پاکستان کی فلموں اور ٹی وی ڈراموں کا بھی اردو سے چینی میں ترجمہ

ہوتا جارہا ہے اور دکھائے جا رہے ہیں۔ پاکستان کے مشہور و معروف ادیب مثلاً ابراہیم جلیس، ابنِ انشا، میرزا ادیب وغیرہ نے چین کا دورہ کرنے کے بعد اپنا اپنا سفرنامہ لکھا اور اپنے دوست ملک چین کو زیادہ اچھی طرح سمجھنے میں پاکستان کے عوام کی مدد کی۔

پاکستانی عوام کی ایک دوست کی حیثیت سے مجھے یقین ہے کہ ہمالے کے اُس پار کا پڑوسی ملک پاکستان طاقتور ہوتا جائے گا، پاکستانی عوام خوشحال ہوتے جائیں گے اور چین پاک دوستی میں دن دونا رات چوگنا اضافہ ہوگا۔ پھر اردو ادب کی شائق کی حیثیت سے مجھے یقین ہے کہ اردو ادب میں علامہ اقبال جیسے اور کئی شعرا اور ادیب پیدا ہوں گے اور اردو ادب پھلتا پھولتا رہے گا۔

گئے دن کہ تنہا تھا میں انجمن میں
یہاں اب مرے رازداں اور بھی ہیں!

ممتاز عالم دین مولانا مسعود عالم ندوی ؒ کے نام
علامہ اقبال ؒ کے خط کا عکس

عطیہ: ــــــ محمد یار گوندل ایم۔اے۔بی ایڈ لیاقت ماڈل ہائی سکول ساہنیاں تحصیل پھالیہ ضلع گجرات

شخصیات :

اقبالؒ اور مسعود سعد سلمان

ڈاکٹر خواجہ حمید یزدانی

فقیرانِ حَرَم کے ہاتھ اقبال آ گیا کیونکر

مُیَسّر میر و سُلطاں کو نہیں شاہینِ کافوری!

حضرت علامہ کی مختلف شعری ونثری تصانیف وتالیفات اس بات کی شاہدِ عادل ہیں کہ علامہ کا مطالعہ انتہائی وسیع تھا۔
نچہ یہ اسی وسعتِ مطالعہ کا سبب ہے کہ ہمیں ان کے کلام میں جگہ جگہ ادبی، سیاسی اور مذہبی شخصیات کا ذکر کارفرما نظر
ہے۔ ایسی کسی بھی شخصیت کا ذکر علامہ محض زیبِ داستان، تفنّنِ طبع یا شعرگوئی کی خاطر نہیں کرتے بلکہ اس کا محرک
جذبہ ہوتا ہے جو ان میں متعلقہ شخصیت کے کسی خاص پہلو سے متاثر ہونے کی بنا پر پیدا ہوتا ہے۔ فارسی زبان وادب سے
ہ کو عشق تھا جس کا اظہار ان کے فارسی کلام کی کثرت کی صورت میں نظر آتا ہے لہٰذا اس زبان کی ادبی شخصیات سے ان
سی نہ کسی رنگ میں متاثر ہونا ایک قدرتی امر تھا۔ چنانچہ ان کے کلام میں بہت سے فارسی گو شعرا کا ذکر ملتا ہے۔ کہیں
ں نے کسی شاعر کے شعر پر تضمین کی ہے تو کہیں کسی کے اشعار کا ترجمہ کر دیا ہے۔ انہی فارسی شعرا میں ایک مسعود بن
د بن سلمان بھی ہے جس کی درج ذیل رباعی کو علامہ نے اردو کا جامہ پہنا کر اس پر تضمین کی ہے:

با ہمتِ باز باش و با کبرِ پلنگ
زیبا بگہِ شکار و پیروز بجنگ
کم کن بر عندلیب و طاؤس درنگ
کاں جا ہمہ بانگ آمد و اینجا ہمہ رنگ[1]

علامہ کا ترجمہ و تضمین ملاحظہ ہو:

ہے یاد مجھے نکتۂ سلمانِ[2] خوش آہنگ
دنیا نہیں مردانِ جفاکش کے لیے تنگ

چیتے کا جگر چاہیے شاہیں کا تجسس
جی سکتے ہیں بے روشنی دانش و فرہنگ
کر بلبل و طاؤس کی تقلید سے توبہ
بلبل فقط آواز ہے طاؤس فقط رنگ[۴۳]

مسعودؔ سعد سلمان کا شمار پانچویں، چھٹی صدی ہجری / گیارھویں بارھویں عیسوی کے عظیم قصیدہ گو فارسی شعرا میں ہوتا ہے۔ اسے ایک بد قسمت انسان کہا جا سکتا ہے کہ اس کی عمرِ عزیز کا ایک حصہ کوئی ۱۸، ۱۹ برس حاسدوں کی لگائی بجھائی کے باعث قید و بند میں گزرا۔ خود اس کا تعلق تو لاہور سے تھا کہ یہیں پیدا ہوا تھا لیکن اس کے آبا و اجداد ہمدان (ایران) کے رہنے والے تھے۔ اس کا والد سعد، غزنوی بادشاہ امیر مجدود بن مسعود کے ہمراہ مستوفی کی حیثیت سے ۴۲۷ھ/ ۱۰۳۶ء میں برصغیر پاک و ہند وارد ہوا اور یہیں کا ہو رہا۔ مسعود کی ولادت یہیں ۴۳۸ - ۴۴۰ھ/ ۱۰۴۶ - ۱۰۴۹ء کے درمیان ہوئی۔ سنِ رشد کو پہنچا تو سلطان ابراہیم غزنوی کے دربار میں اسے رسائی ملی۔ ۴۶۹ھ/ ۱۰۷۷ء میں جب سیف الدولہ محمود بن ابراہیم کو دربارِ غزنی کی طرف سے برصغیر کا والی بنایا گیا تو مسعود ایک ندیم کی حیثیت سے اس کے ساتھ برصغیر آیا۔ اسے مختلف جنگوں میں حصہ لینے کا موقع ملا۔ وہ چند ایک بڑے امرا میں شمار ہوتا تھا اور اسی بنا پر کئی ایک شعرا کا ممدوح تھا۔

۴۸۰ھ/ ۱۰۸۷ء کے لگ بھگ سیف الدولہ محمود کو بوجوہ، اس کے باپ نے قید میں ڈال دیا۔ اس کے ساتھ اس کے ندیم بھی دھر لیے گئے۔ چنانچہ مسعود کو بھی حبس میں ڈال دیا گیا جو بد قسمتی سے ان دنوں اپنی املاک پر بعض غاصبوں کی دست درازی کے خلاف شکایت لے کر غزنی گیا ہوا تھا۔ سات برس تک سو اور دہک کے قلعوں میں اور تین برس تک قلعہ نای میں وہ قیدی کی حیثیت سے رہا۔ اس دوران میں اسے بڑے آلام و مصائب کا سامنا رہا۔ جس کا ذکر اس کے اکثر اشعار میں نظر آتا ہے۔ آخر ایک مقرب کی سفارش پر اس کی رہائی عمل میں آئی اور وہ لاہور میں اپنی املاک پر واپس آ گیا۔

۴۹۲ھ/ ۱۰۹۹ء میں ابراہیم غزنوی فوت ہوا تو اس کا بیٹا سلطان مسعود تخت پر بیٹھا۔ اس نے برصغیر پاکستان و ہند کی حکومت اپنے بیٹے امیر عضد الدولہ شیرزاد کو سونپی۔ امیر مذکور کے سپہ سالار ابو نصر پارسی کی سفارش پر مسعود کو جالندھر کا حاکم بنا دیا گیا۔ بد قسمتی نے اسے پھر آ پکڑا۔ ابو نصر کسی وجہ سے سلطان کا معتوب ٹھہرا اور اسے قید کر دیا گیا۔ اس کے ساتھ ہی اس کے دوست، احباب اور عمال بھی عتاب کا نشانہ بنے اور یوں مسعود ایک مرتبہ پھر معزول کر دیا گیا۔ اس کی املاک پر غاصبانہ قبضہ ہوا اور آخر سلطان کے حکم سے وہ مرنج میں محبوس ہوا۔ یہاں آٹھ برس کے بعد ۵۰۰ھ/ ۱۱۰۷ء میں کسی کی سفارش پر اس کی رہائی ہوئی۔ ازاں بعد وہ سلطان مسعود غزنوی، عضد الدولہ شیرزاد، ملک ارسلان اور بہرام شاہ کا لائبریرین رہا۔ اس عرصے میں اس نے ان لوگوں کی مدح میں قصیدے بھی کہے۔ اس کی وفات ۵۱۵ھ/ ۱۱۲۱ء میں ہوئی۔

—

۲

جیسا کہ پہلے بیان ہوا، مسعود کا شمار بڑے امرا میں ہوتا تھا۔ وہ ایک بلند پایہ شاعر بھی تھا۔ ان باتوں کے باعث وہ بڑے بڑے لوگوں کی توجہ کا بھی مرکز تھا اور اس کے معاصر شعرائے بزرگ بھی اس کا بڑا احترام کرتے تھے۔ ان شعرا میں حکیم سنائی غزنوی، حسن غزنوی، امیر معزی اور ابوالفرج رونی خاص طور پر قابلِ ذکر ہیں۔ تذکرہ نگاروں کے مطابق سنائی نے مسعود کا دیوان ترتیب دیا تھا۔ مسعود کو نثر اور نظم دونوں میں کمال مہارت حاصل تھی۔ اس کا اسے خود بھی احساس تھا۔ چنانچہ ایک جگہ کہتا ہے:

بنظم و نثر کسے را اگر افتخار بود
مرا سزاست کہ امروز نظم و نثر مراست[۶]

وہ بنیادی طور پر "سبکِ خراسانی" کا شاعر ہے۔ اس کی جن منظومات نے اسے انفرادیت بخشی ہے وہ اس کی حبسیات ہیں (یعنی وہ اشعار جو اس نے دورانِ قید کہے)۔ فارسی شاعری میں حبسیات کا وجود (بجز مسعود کے یہاں) کم ہی دیکھنے میں آیا ہے۔ بلند مرتبے پر فائز ہونے کے ساتھ ساتھ وہ ایک حساس شاعر بھی تھا۔ اس قید و بند نے اس کے حساس دل کو مزید سوز و تپش کی آماجگاہ بنا دیا۔ جس کے نتیجے میں اس کے اس دوران میں کہے گئے اشعار ایک خاص تاثیر اور سوز و درد کے حامل ہیں۔ چہار مقالہ کے مصنف نظامی عروضی سمرقندی نے اس کے ان اشعار پر مختصر لیکن جامع اور زبردست رائے دی ہے۔ وہ اس کے ذکر میں ایک جگہ کہتا ہے:

"اربابِ خرد و اصحابِ انصاف دانند کہ حبسیات مسعود در علو بچہ درجہ است و در فصاحت بچہ پایہ بود۔ وقت باشد کہ من از اشعارِ او ہمی خوانم، موی بر اندامِ من بر پای خیزد و جای آں بود کہ آب از چشم من برود[۷]"

ترجمہ: ———

اربابِ خرد اور اصحابِ انصاف جانتے ہیں کہ مسعود کے حبسیات بلندی میں کس درجہ پہ ہیں اور فصاحت میں ان کا کیا مرتبہ ہے۔ میں جب کبھی اس کے اشعار پڑھتا ہوں تو میرا رواں رواں کانپ اٹھتا ہے اور میری آنکھوں سے آنسو امڈ پڑتے ہیں۔

کلامِ مسعود کے مطالعے سے اس کا جو کردار ہمارے سامنے آتا ہے، اس کے مطابق وہ صحیح معنوں میں اقبال کا مردِ مومن تھا۔ وہ بہت بڑا صاحبِ مرتبہ تھا۔ اس نے جنگوں میں شرکت کی، کفار سے لڑا۔ بلا جواز و سبب بے پناہ رنج و محن کا شکار رہا لیکن ان تمام باتوں کے باوصف اس نے ہمت نہ ہاری۔ اپنی بے گناہی کے باعث وہ شکوہ و شکایت زبان پہ لایا تو سہی لیکن اس میں بھی اسے اپنے وقار کا احساس رہا۔ اس کے اکثر اشعار سے اس کی جفاکوشی، جوانمردی اور زبردست ہمت

کا پتا چلتا ہے۔ وہ اپنے قاری کو بھی ان صلاحیتوں سے خود کو آراستہ کرنے کا درس دیتا ہے۔ اسے ہم اس کی شاعری کا تابناک پہلو قرار دے سکتے ہیں اور اس کا یہی وہ تابناک پہلو ہے جس سے حضرت علامہ بے حد متاثر ہوئے اور انھوں نے اس کی مذکورہ رباعی سے استفادہ کیا۔

اس کی شروع کی زندگی جس ٹھاٹھ سے گزری ہے اس کا ذکر اس نے ایک قطعے میں کیا ہے۔ یہ زندگی سراسر ناؤ نوش کی زندگی تھی جس میں ساقیانِ ماہ وش اور سرو قدانِ سیم تن چھلکتے ہوئے نظر آتے ہیں۔ سادہ زبان میں کہا گیا یہ قطعہ اسی کی زبان میں ملاحظہ ہو:

ای بسا شب کہ تا بروزِ سپید
متعجب زمن بماند اختر
بر چپ و راست سیلہا راندم
بقدح ز آں گداختہ گوہر
با رُخ و زلفِ ساقیانِ مارا
یاد نامد ز لالہ و عبہر
بہم آمیختہ شد اندر گوش
نوشِ ساقی و غنِ خنیاگر
ساغرِ می شدہ برنگ و بوی
چشم را شمع و مغز را مجمر
یک زماں شد بیکدگر گفتیم
چوں بہ پیدیم روی یکدیگر
تن ز مستی ہمی نپید پای
دل ز شادی ہمی بر آرد پر[۸]

جس شخص کی زندگی اس ڈگر پہ گزری ہو اس پر اچانک رنج و الم کے پہاڑ ٹوٹ پڑیں، اس کے درد و غم کی شدت کا اندازہ کرنا انتہائی مشکل ہے۔ اس نے اپنی اس زندگی کی جگہ جگہ عکاسی کی ہے جو اس کے قاری پر اپنا تاثر چھوڑے بغیر نہیں رہتی۔ یہاں اس کے چند قصائد و قطعات کے حوالے سے اس کی مذکورہ زندگی کی چند جھلکیاں پیش کی جاتی ہیں۔

ایک قطعہ میں اس نے اپنی مسلسل قید کی زندگی، اس دوران میں اٹھائے جانے والے دُکھ اور اس موقع پر اپنوں کی

بے توجہی و بیگانگی کا ذکر کیا اور آخر میں کہا ہے کہ اگر میں اپنے اوپر واردہ ان حالات و مصائب کا ذکر کسی اور سے سنتا تو مجھے یہ سب کچھ افسانے کی طرح جھوٹ معلوم ہوتا۔ گویا اس ایک شعر میں مسعود نے ساری داستانِ الم بیان کر دی ہے۔ پھر شروع میں "تبارک اللہ" کا استعمال بھی، جس میں طنز ہے، اس کی بے بسی کی عکاسی کرتا ہے ۔ اسی طرح دوسرے شعر کی تشبیہات بھی اس کے انتہائے اندوہ کی نشاندہی کرتی ہیں :

تبارک اللہ ازیں بخت و زندگانی ہیں
کہ تا بسیرم زندان بود مرا خانہ
چو شانہ شد جگرم شاخ شاخ از اندہ آن
کہ موئے دیدم شاخی سپید در شانہ
من از کہ دارم امروز امیدِ مہر و وفا
کہ دوست دشمن گشتہ است و خویش بیگانہ
اگر شنیدی از دگیراں حکایتِ خویش
ہمہ دروغ نمودی مرا چو افسانہ[۹]

غالب نے کہا تھا :

میری قسمت میں غم گر اتنا تھا
دل بھی یا رب ! کئی دیے ہوتے[۱۰]

مسعود بھی غموں کی تفصیل بیان نہیں کرتا بلکہ عمومی انداز میں کہتا ہے کہ کوئی بھی دکھ ایسا نہیں جو میرا مقدر نہیں بنا۔ وہ ان غموں اور دکھوں کی آمد کو خوشخبری قرار دیتا ہے، شاید اس بنا پر کہ بقول غالب :

مشکلیں مجھ پہ پڑیں اتنی کہ آساں ہو گئیں

آلام کی کثرت و شدت کو اس نے ایک انوکھے انداز میں بیان کیا ہے۔ اس کے مطابق اگر غموں کو عمر قرار دے لیا جائے تو اس حساب سے اسے گویا عمرِ جاوید حاصل ہو جاتی۔ اس کا ایک ایک لمحہ اور ایک ایک پل دکھوں کے سبب پیچ و تاب میں اور لرزتے کانپتے گزرا ہے۔ آئے دن کے ان حادثات نے اسے اس حد تک مایوس کر دیا ہے کہ اسے اپنے دن پھرنے کی قطعاً کوئی امید نہیں رہی۔ اس کی اس حالت کے بارے میں پھر غالب ہی کی زبان میں بات کرنا پڑے گی کہ :

منحصر مرنے پہ ہو جس کی امید
نا امیدی اس کی دیکھا چاہیے[۱۱]

ایک عالی مرتبہ امیر جس کی زندگی کبھی ناز و نعمت میں گزری ہے، اس حالت سے دوچار ہو جائے کہ چاند اس کے لیے

چراغ اور سورج آگ کا کام دے، یقیناً ایک بہت بڑا المیہ ہے اور اس المیے سے دوچار ہو کر اپنے ہوش و حواس برقرار رکھنا بلاشبہ اس کی غیر معمولی ہمت و استقامت اور حوصلہ و صبر کا غماز ہے:

کدام رنج کہ آن مر مرا انگشت نصیب
کدام غم کہ بدان مر مرا نبود نوید
اگر غم دلِ من جملہ عمر می بودی
بگیتی اندر بے شک بمانمی جاوید
ہمی بہ پیچم از رنجِ دل چو شوشۂ زر
ہمی بلرزم بر خویشتن چو شاخک بید
امید نیست مرا گر کسی امید بود
امید منقطع و منقطع امید امید
بگو چگونہ بود حالِ من کہ در شب و روز
چراغم از مہتابست و آتش از خورشید[۲۱]

اسی طرح ایک اور قصیدے میں اس نے اپنی بے گناہی کا ذکر کرتے ہوئے بڑے پُردرد لہجے میں ان مصائب کی بات کی ہے جو اس پر ٹوٹ پڑے۔ ان آلام کے باعث وہ اپنے دوستوں سے بھی محروم ہو گیا اور اس طرح تنہائی اور بے کسی کی زندگی اس پر مسلط ہو کر رہ گئی۔ اپنی اس حالت کو اس نے ایسے پرندے کی حالت سے تشبیہ دی ہے جس کی چونچ ابھی دانے تک نہ پہنچی ہو اور وہ جال میں پھنس گیا ہو۔ وہ جب حالتِ قید میں خود کو اور پھر اربابِ زنداں کو دیکھتا ہے تو شدتِ حیرانی میں سوچتا ہے کہ یہ کیسا چکر چل گیا۔ وہ چونکہ تصور بھی نہیں کر سکتا تھا کہ کبھی ایسا بھی ہو سکتا ہے اس لیے ایسی بے بسی کے عالم میں بھی وہ اپنے اس حبس کے لیے کوئی جواز ڈھونڈتا اور غالباً اس طرح دل کو اس حالت پر مطمئن کرنا چاہتا ہے۔ جب وہ کہتا ہے کہ میں غزدہ کوئی گھٹیا اور احمق انسان ہوں، جو یوں میرے ہاتھوں میں ہتھکڑیاں اور پاؤں میں بیڑیاں ڈال دی گئی ہیں۔ لیکن اس کی یہ کیفیت جیسے عارضی سی ہو۔ کیونکہ وہ پھر جھرجھری لے کر اٹھ کھڑا ہوتا اور اسی حیرانی کا اظہار کرتا ہے کہ آخر میرا قصور کیا ہے! کیوں مجھے قید و بند میں ڈالا گیا ہے؟ میں کوئی چور نہیں، چور کا بھائی نہیں۔ نہ کبھی میں نے کوئی غلط قسم کا لقمہ کھایا ہے۔ پھر یہ سب کیا ہے؟

نظامی عروضی سمرقندی نے حبسیات کے بارے میں جن مذکورہ جذبات کا اظہار کیا ہے، مسعود کا کلام پڑھ کر اس کا قاری واقعی ایسا ہی محسوس کرتا ہے۔ اس نے اپنے دکھوں کے بیان میں دوستوں کے اس سے بے تعلق ہو جانے کا بھی بڑے کرب کے ساتھ ذکر کیا ہے جیسا کہ شروع میں بیان ہوا، مسعود سبک خراسانی کا شاعر ہے۔ اس دبستان کی ایک اہم خوبی سادگی و روانی ہے اور مسعود کے کلام میں یہ بدرجۂ اتم موجود ہے۔ فارسی زبان سے شغف رکھنے والا کوئی بھی قاری اسے

بآسانی سمجھ سکتا ہے:

شخصی بهزار غم گرفتارم
در هر نفسی بجان رسد کارم
بی زلت و بی گناه محبوسم
بی علت و بی سبب گرفتارم
در دام جفا شکسته مرغی ام
بر دانه نیوفتاده منقارم
خورده قسم اختران بپاداشم
بسته کمر آسمان بپیکارم
هر سال بلای چرخ مرسوم
هر روز عنای دهر ادرارم
امروز بغم فزونترم از دی
و امسال بنقد کمتر از پارم
طومار ندامتست طبع من
حرفیست هر آتشی ز طومارم
یاران گزیده داشتم روزی
امروز چه شد که نیست کس یارم
زندان خدایگان که دمن که
ناگه چه قضا نمود دیدارم
بندیست گران بدست و پایم در
شاید که بحبس ابله و بیکارم
محبوس چرا شدم نمی دانم
دانم که نه دزدم و نه عیارم
نز هیچ عمل نواله یی خوردم
نز هیچ قباله باقیی دارم[۱۵]

اس کا قصیدہ باین مطلع :

چرا نگرید چشم و چرا ننالد تن

کزین برفت نشاط و زآں برفت وسن

بھی اس کی اس دردناک حالت کے بیان سے پُر ہے ۔ اعزہ و اقربا، احباب اور وطن سے دُوری اس کے لیے سوہانِ روح بنی ہوئی ہے۔ اس حالت میں جب وہ فریاد و فغاں کرتا ہے تو بڑے بڑوں کے دل دہل جاتے ہیں۔ اس کی اس حالت پر کسی بھی دوست کو آنسو بہانے کی توفیق نہ ہوئی ، اگر کسی نے ایسا کرنا بھی چاہا تو وہ دشمنوں کے خوف سے خاموش رہا۔ مسعود نے ایرانی تاریخ کی بعض تلمیحات کے حوالے سے اپنی اسی حالت کی عکاسی کرنا چاہی ہے ۔ شاہنامہ فردوسی میں رستم کے بھانجے بیژن کی داستانِ محبت بیان ہوئی ہے ۔ اسے افراسیاب کی بیٹی منیژہ سے عشق کی پاداش میں دور کسی اندھے کنوئیں میں ڈال دیا گیا تھا۔ ہتھکڑیوں اور بیڑیوں میں جکڑے ہوئے اس نوجوان کے لیے وہاں دن اور رات برابر تھے ۔ اس دوران میں اس نے بڑی ذلت اور ابتلا کی زندگی دیکھی۔ آخر رستم نے اسے نجات دلائی۔ مسعود کو بھی اسی قسم کی تاریکی اور کرب سے دوچار رہنا پڑا :

چناں بگریم کہ دشمنان بخشایند

چو یادم آید از دوستان و اہلِ وطن

(جب مجھے دوست اور اہلِ وطن یاد آتے ہیں تو میں اس درد سے روتا ہوں کہ دشمنوں کو بھی مجھ پر رحم آجاتا ہے)۔

سحر شوم زغم و پیرہن تن بدرم

زبہر آنکہ نشان تنست پیراہن

ز رنج و ضعف بداں جایگہ رسید تنم

کہ راست ناید اگر در خطاب گویم من

صبور گشتم و دل در بہ آہنیں کردم

بخاست آتش ازیں دل چو آتش از آہن

بسانِ بیژن در ماندہ ام بہ بند بلا

جہاں بمن بر تاریک چوں چہ بیژن

نبود یارم از شرم دوستان گریان

نکرد یارم از بیم دشمناں شیون

ز درد و اندہِ ہجراں گذشت بر من دوش
شبی سیاہ تر از زردی و رای اہرمن [۱۸]

(۲)

اس گرفتاری اور رنج و عذاب میں مبتلا ہونے سے قبل اس کی زندگی جس ڈگر پر گزر رہی تھی، اس کی ایک جھلک پہلے گزر چکی۔ وہ اس کی بزم تھی اور ممکن ہے اس کا تعلق صرف ایامِ شباب سے ہو اور بعد میں اس میں تبدیلی آگئی ہو۔ ذیل کے قطعہ میں اس نے اپنی زندگی کے دوسرے رخ یعنی رزم کی تصویر پیش کی ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ ـــــ اطیعو اللہ واطیعو الرسول و اولی الامر منکم ـــــ کی مجسم تصویر تھا۔ اس نے احکامِ خداوندی بجالانے میں کبھی کوتاہی نہ کی۔ اپنے فرائض بخوبی انجام دیے۔ وہ واحد شاعر ہے جس کے یہاں ہمیں ذاتی طور پر جہاد میں شرکت کا ذکر ملتا ہے۔ وہ محض لڑائیوں یا جنگوں کی بات نہیں کرتا بلکہ تصریح کے ساتھ غزو (جنگ کردن در راہِ دین[۱۹]) اور کفار کے الفاظ لاتا ہے۔ اس کے ایسے اشعار سے اس کے مجاہدانہ جوش و جذبہ کا پتا چلتا ہے۔ وہ بڑے دعوے کے ساتھ کہتا ہے کہ جب کبھی میں کفار سے ٹکر لیتا تو میری تلوار سے پھر کوئی بچ کر نہیں جاسکتا تھا۔ ایک ایک حملے میں میں کئی کفار کو جہنم رسید کر دیتا۔ جیسا کہ اس نے خود کہا ہے، غالباً اس کی یہی خوبیاں اس کے لیے وبال بنیں کہ دشمن اور حاسد اس سے خار کھانے لگے۔

آغازِ گرفتاری کے موقع پر کہے گئے ان اشعار میں جہاں اس نے اپنی مذکورہ دینداری اور مردانگی وغیرہ کا ذکر کیا ہے، وہاں پاؤں میں بیڑیاں پڑنے کی عجیب توجیہ کی ہے۔ اس کے مطابق ہوا شاید اس کی تلوار کے زخم سے حلقہ (بیڑی) کی صورت اختیار کر گیا اور اب اس کی حمایت حاصل کرنے کے لیے اس نے اس کے دونوں پاؤں پکڑ لیے ہیں اور یوں اسے (مسعود کو) اب اٹھتے بیٹھتے سوتے جاگتے اس کے آرام کا خیال کرنا پڑ رہا ہے:

تا مرا بود بر ولایت دست
بودم ایزد پرست و شاہ پرست
امرِ شہ را و حکم اللہ را
نہ بدادم بہ ہیچ وقت از دست [۲۰]
دل بغزو و بشغل داشتمی!
دشمنان را ازان ہمی دل خست

چوں بکاری نہادم روی
بس کس از تیغ من ہمی بہ نرست
بیکی حملۂ من افتادی
خیل دشمن زشش ہزار نشست
گر از زخم تیغ من آہن
حلقہ گشت و ز زخم تیغ بجست
آمد اکنوں دو پای من بگرفت
خویشتن در حمایتم پیوست
من کنون از برای راحت او
گہ خفتن و بخاست و نشست[۵۱]

اس کی مومنانہ سیرت کی جھلکیاں اس کے بعض دوسرے اشعار میں بھی نظر آتی ہیں۔ ایک قصیدے میں اپنی بدنصیبی اور تکالیف کا ذکر کرتے ہوئے اس نے اپنے ظاہر و باطن کی یک رنگی و یکسانی کا بڑا زوردار دعویٰ کیا ہے جو سیرت مومن کی بنیادی خوبی ہے۔ اس کے اس دعوے میں تاثیر ہے اور قاری محسوس کرتا ہے کہ مسعود نے یہ دعویٰ محض "برائے شعر گفتن" نہیں کیا بلکہ یہ مبنی بر حقیقت ہوگا۔ اس قصیدے میں اس نے ایک قرآنی تلمیح کے حوالے سے قسمیہ انداز میں اپنی بے گناہی کا ذکر کیا ہے اور آخر میں اپنی برأت ظاہر کرنے کے لیے شرطیہ لہجے سے کام لیا ہے جو اس کی پاک باطنی، راستی و راست بازی اور عالی ظرفی کا غماز ہے۔ وہ کہتا ہے کہ اگر مجھ میں ذرہ بھر بھی کجی ہو تو میں اپنے باپ کی پشت سے نہیں ہوں گا۔
اس سے قبل اس نے شعر و ادب اور علم و فضل میں اپنی عظمت کا ذکر کیا ہے:

نی اہل مزاج و ضحکہ و رنجم
مرد سفر و عصا و انبانم
آنست ہمہ کہ شاعری فحلم
دشوار سخن نہ سست آسانم
در سینہ کشیدہ عقل گفتارم
بر دیدہ نہادہ فضل دیوانم
نقصان نکنم کہ در تموز بحرم
خالی نشوم کہ در ادب کانم

در غیبت و در حضور یکرویم
در اندہ و در سرور یکسانم
ایزد داند کہ ہست ہمچون ہم
در نیک و بد آشکار و پنہانم
واللہ کہ چو گرگ یوسفم واللہ
بر خیرہ ہمی نہند بہتانم
گر ہرگز ذرّہ ای کثری باشد
در من، نہ ز پشتِ سعد سلمانم [19]

ایک قطعے میں دنیا کے فانی ہونے، نیک فطرت مردوں کی حیاداری اور آسمان کی کینہ پروری کی بات کر کے وہ اپنی بعض کوتاہیوں سے نجات پا جانے پر شکرِ یزداں بجا لاتا ہے۔ وہ کبھی حرص و ہوس کا بندہ تھا۔ بادشاہوں کی مدح میں رطب اللسان رہتا تھا لیکن پھر یہ نوبت آئی کہ اس نے خدا کی طرف رجوع کیا، اس کی حمد و ثنا میں مصروف ہوا اور اس کے رسولِ مقبول صلی اللہ علیہ وسلم سے لو لگائی۔ مسعود کا یہ احساس اور اس کا یہ پُر خلوص جذبہ ہمارے اس قول کی تصدیق کرتا ہے کہ وہ صحیح معنوں میں اقبال کا ایک مردِ مومن تھا:

طبعِ بیمارِ من ز بستر آز
شکرِ یزداں درست خاست کنون
در عقابِ قصیدہ خاست توبہ
نو شد از روی صدق خاست کنون
آن زبانی کہ مدحِ شاہاں گفت
مادحِ حضرتِ خداست کنون
لہجۂ پُر نوای خوش نعمت
بلبلِ باغِ مصطفیٰ ست کنون
صدق مدحت شہاں کردم
نوبتِ خدمتِ خداست کنون [20]

(۴)

معلوم ہوتا ہے شروع شروع میں اس پر اس اچانک قید و بند کا ردِ عمل شدید غم و اندوہ کی صورت میں ظاہر ہوا لیکن

جیسے وہ جلد ہی سنبھل گیا اور اس کے اندر کا بلند ہمت، مصائب سے ٹکر لینے والا اور مومنانہ شان کا حامل انسان جاگ اٹھا۔ چنانچہ اس کے زیادہ تر قصائد و قطعات میں اس کی یہی شان نظر آتی ہے۔ اس ضمن میں اس کا مطلع ذیل والا قصیدہ پیش کیا جا سکتا ہے:

نالم بدل چو نای من اندر حصار نای

پستی گرفت ہمت من زین بلند جای

اس قصیدے کے شروع میں اگرچہ اس نے اپنے رنج و الم کا ذکر کیا ہے لیکن بعد میں جس جرأت و دبدبہ اور طنطنہ کے ساتھ وہ ان مصائب و آلام کو اپنے (اس کے) سر پر سوار رہنے کی دعوت دیتا ہے۔ وہ (اس کی سابقہ جاہ و حشم کی زندگی کو پیش نظر رکھیں تو) اس کی غیر معمولی ہمت و مردانگی اور غیرت و شجاعت کی نشاندہی کرتی ہے۔ ذرا لہجہ ملاحظہ ہو، کہتا ہے:
اے بے ہنر زمانے! تو مجھ کو بالکل مٹا کے رکھ دے اور اے کور دل (ظالم) فلک تو بھی مجھے پوری طرح پیس ڈال۔ اے زمانے! تو حسد کے باعث دن رات میرے راستے میں رنج و الم کے بیسیوں کنوئیں کھود ڈال اور غم کی دسوں درزیں کھول دے۔ صبر و شکیب کی آگ میں مجھے گل کی طرح ڈال دے اور آزمائش و ابتلا کی کسوٹی پہ مجھے سونے کی طرح پرکھ۔ مجھے زخم لگانے کے لیے کبھی مجھے چاندی کی طرح پگھلا اور کبھی محبوس کرنے کی خاطر سانپ کی طرح مجھ پہ افسوں کر۔ اے اژدہا نے فلک! میرا دل پوری طرح نگل جا اور اے آسمان کی چکی! مجھے پورے زور سے پیس ڈال۔ اے خوش بختی کی نگاہ! تاریک ہو جا اور مت دیکھ۔ اے امید کی ماں! تو بانجھ ہو جا اور کسی بھی امید کو جنم نہ دے۔

اس دعوتِ مبارزت میں اس کے پاس اپنے دفاع کے لیے سب سے بڑا ہتھیار صبر و قناعت ہے، جسے وہ ہر صورت میں سامنے رکھنا چاہتا اور دل کو بھی اس کی تلقین کرتا ہے۔ وہ اس عارضی و فانی دنیا میں ان غم و آلام پر فریاد و فغاں کو کچھ بے ڈھب سی بات گردانتا ہے۔ اسی لیے اس سے بہرطور بچنا چاہتا ہے۔ قلعہ نای، جس میں وہ کئی برس محبوس رہا، بلندی پر واقع تھا۔ مسعود نے مذکورہ لہجے سے پیشتر، اس بلندی کے حوالے سے خود کو بلند مرتبہ اور اپنی شاعری کو اس صورتحال میں وجہِ تسکین و راحت قرار دیا ہے:

گردوں بدرد و رنج مرا کشتہ بود، اگر

پیوندِ عمرِ من نشدی نظم جانفزای

نہ نہ زِ حصنِ نای، بیفزود جاہِ من

داند جہاں کہ مادرِ فکلست حصن نای

من چوں ملوک سر ز فلک برگذاشتہ

زی زُہرہ بردہ دست و بمہ بر نہادہ پای

گر شیرِ شرزہ نیستی ای نفس کم شکر
ور مارِ گرزہ نیستی ای عقل کم گزای

ای بی ہنر زمانہ مرا پاک در نوَرد
وی کور دل سپہر مرا نیک برگرای

ای روزگار ہر شب و ہر روز از حسد
دہ چہ ز محنتم کن و دہ در ز غم گشای

ای تن جزع مکن کہ مجازیست این جہاں
وی دل غمیں مشو کہ سپنجی ست این سرای

گر عز و ملک خواہی اندر جہاں مدار
جز صبر و جز قناعت دستور و رہنمای [۲۱]

وہ رنج والم میں بھی خوش وخرم رہنے کا درس دیتا ہے۔ اس کے مطابق ہر معیبت کے سامنے پہاڑ بن کر ڈٹ جانا او ہوا کی طرح بے باک ہو جانا چاہیے۔ علامہ اقبال نے پیامِ مشرق[۲۲] کی ایک نظم "اگر خواہی حیات اندر خطر زی" میں ایک ہرن کے حوالے سے خطرات و آلام سے ٹکر لینے کا جو درس دیا ہے وہی درس ہمیں مسعود کے یہاں براہِ راست ملتا ہے:

در محنت شو خوش و مکن نعمت یاد
شو تن در دہ کہ دادِ کس چرخ نداد

ہر بار بلائی کہ قضا بر تو نہاد
تن دار چو کوہ باش و بیباک چو باد [۲۳]

علامہ نے کہا ہے:

خطر تاب و تواں را امتحانست
عیارِ ممکناتِ جسم و جانست [۲۴]

اور مسعود کے نزدیک مصائب و آلام، ہمت و استقامت کی تلوار کے جوہر نکھارنے اور اسے کاٹ دار بنانے کا سامان کرتے ہیں۔ وہ اپنے اوپر بے وجہ و بے گناہ ٹوٹنے والے دکھوں میں ہمت نہیں ہارتا۔ بُرد باری، صبر و استقامت اور دلیری سے انھیں برداشت کرتا ہے۔ وہ قید و بند میں نالہ وزاری تو کرتا ہے لیکن ایک رکھ رکھاؤ کے ساتھ جس میں صبر و سکون کا عنصر شامل ہے۔ ایسے عالم میں بھی اس کی سوچ اور فکر کا انداز مثبت ہے۔ اس تخریب میں بھی اسے اپنی تعمیر کے پہلو نظر آتے ہیں، جب وہ کہتا ہے کہ "میں ناشکرا کیوں ہوں۔ اس قید و بند نے میری طبع کے جوہر کو نکھارا ہے، بالکل اسی طرح

جس طرح چھیلنے سے تیر کے اور رگڑنے سے تلوار کے جوہر نمایاں ہوتے ہیں۔ مسعود بہت بڑا امیر اور صاحبِ مال و زر تھا لیکن اس قید نے اسے دانش ایسی دولت سے نوازا ہے، جس سے وہ پہلے بے بہرہ تھا۔"

غرض اس کے اس قسم کے تمام اشعار پڑھ جایئے، ہر جگہ اس کی بلند ہمتی، مردانگی اور عظمتِ کردار کا منہ بولتا ثبوت نظر آئے گا۔ نفسیاتی تجزیے کے بعد اس کا غالب سبب یہی معلوم ہوتا ہے کہ وہ ایک عالی نسب اور فضل و دانش والے گھرانے کا ایک فرد تھا اور اس احساس کی بنا پر وہ کوئی بھی ایسی بات یا حرکت نہیں کرنا چاہتا تھا جس سے اس کی ذات پر کوئی دھبا آتا:[۲۵]

چرا ناسپاسی کنم زین حصار

چو در من بیفزود فرہنگ و ہنگ

ہنرہای طبعم پدیدار شد

تنم را ازین اندُہِ آذرنگ

ز زخم و تراشیدن آید پدید

ہمی گوہرِ تیغ و نقشِ خدنگ[۲۶]

گرم نعمتی بود کاکنون نماند

کنون دانشی ہست کانگہ نبود[۲۷]

—

از فلک تنگ دل مشو مسعود

گر فراوان ترا عنا آرد

بہ میندیش و سر چو سرو برآر

گر جہاں بر سرت فرود آرد[۲۸]

قطعہ "خطاب بہ روزنِ زنداں" میں بھی اس کا انداز خاصا رجائیت پسندانہ ہے۔ یہاں وہ کسی قسم کا شکوہ نہیں کرتا بلکہ اس روزن کو اپنی امید کی ایک ایسی آماجگاہ قرار دیتا ہے جس نے اس میں زندہ رہنے کا ولولہ پیدا کیا۔ اس چھوٹے سے قطعہ میں اس نے امید سے پُر جذبات کی دلکش انداز میں، جو زورِ بیان کا حامل ہے، عکاسی کی ہے۔ وہ قید خانے کے روشندان یا سوراخ کو اپنی آنکھوں کے لیے ایک نعمتِ جاوید سمجھتا ہے کیونکہ اسی کی بدولت اسے پتا چلتا ہے کہ اس وقت باہر

رات ہے اور اس وقت دن۔ اگر یہ نہ ہوتا تو اس کے لیے وہاں دن رات میں تمیز کرنا دشوار ہوتا۔ گھٹا ٹوپ اندھیرے میں روشنی کی ایک معمولی سی کرن بھی انسان کے لیے کس قدر اہمیت کی حامل ہوتی ہے، اس کا اندازہ ایسے اندھیرے میں گھرا ہوا شخص ہی کر سکتا ہے۔ چنانچہ مسعود اسے مشتری و ناہید سے تشبیہ دے کر اپنے لیے سراسر سعادت و خوش بختی گردانتا ہے۔ زندان میں جس کرب و اذیت سے وہ دوچار ہے اسے نہ تو وہ برملا ظاہر کرتا ہے اور نہ اس کا کوئی شکوہ۔ بلکہ قرآنی تلمیح کے حوالے سے اس کی توجیہ اور جواز ڈھونڈتا ہے جس میں اس کے کچھ نہ کہنے پر بھی، وہ سب کچھ آگیا ہے، جسے اسے تفصیل سے بیان کرنا پڑتا۔ کہتا ہے کہ :

"اگر تجھ میں مجھے کوئی جن (یا شیطان) نظر آتا ہے تو پھر کیا؟ بالکل صحیح ہے، اس لیے کہ تو حضرت سلیمانؑ کے تخت کی گذرگاہ جو ٹھہرا۔"

یہ مضمون مسعود ہی باندھ سکتا تھا۔ کسی دوسرے شاعر کے یہاں اس بلاغت کی مثال نظر نہیں آتی:

ای دلآرای روزنِ زندان !
دیدگان را نعیم جاویدی
بی محاق و کسوف بادی زانک
شب مرا ماه و روز خورشیدی
همه سعدم توئی از آنکه مرا
فلکِ مشتری و ناهیدی
در همی دیو بینم از تو رواست
که گذرگاهِ تختِ جمشیدی
بامید تو زنده ام گرنه
مر مرا کشته بود نومیدی

: دیوان : ص ۶۲۲/۶۲۳

مسعود نے چند ایک رباعیات میں بھی اپنی عظمت و جرأت کے بیان کے لیے استعارات سے استفادہ کیا ہے۔ مثلاً اپنے بار بار قید ہونے کی توجیہ اس نے ایک رباعی میں یوں کی ہے کہ وہ ایک شیر ہے جسے یہ لوگ جنگلوں میں نہیں رہنے دینا چاہتے۔ یا پھر وہ ایک ہاتھی ہے جسے بھاری بھرکم زنجیروں میں جکڑ دیا گیا ہے:

هر یک چندی بقلعه ای آرندم
اندر سمجی کنند و بسپارندم

سمج: زیر زمین قید خانہ

شیرم کہ بدشت و بیشہ نگذارندم
پیلم کہ بزنجیرِ گراں دارندم

(دیوان: ص ۱۰۹)

اور اس رباعی میں بھی بات وہی کہی ہے لیکن لہجہ ذرا بدلا ہوا ہے، یعنی اس میں غم و الم کی طرف بھی اشارہ آ گیا ہے! لفظ "منم" میں نعرے کا لہجہ ہے اور نعرہ دلیر آدمی ہی لگایا کرتا ہے:

گنجی کہ زپیش آں بجستند، منم
کوہی کہ بغم فرو شکستند، منم
پیلی کہ بہ زخمیش بخستند، منم
شیری کہ بجا زیش ببستند، منم

(ایضاً):

"جس خزانے کو اس سے قبل یہ لوگ تلاش کر رہے تھے وہ میں ہی ہوں۔ میں وہ پہاڑ ہوں جسے غموں نے کرچی کرچی کر دیا۔ میں وہ ہاتھی ہوں جسے زخموں سے چور کر دیا گیا اور میں ہی وہ شیر ہوں جسے کھیل ہی کھیل میں باندھ دیا گیا۔"

درج ذیل دو رباعیوں میں اس نے اپنی بخشش و سخاوت، خوش طبعی، قوتِ بازو اور جرأت و ہیبت کی عکاسی کی ہے، پہلی رباعی میں بانداز سادہ اور دوسری میں وہی تشبیہ و استعارہ میں۔ پہلی رباعی کے چوتھے مصرعے سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ جالندھر (حال بھارتی پنجاب) میں اس نے اپنی مردانگی و دلیری کے جھنڈے گاڑ دیے تھے:

از بخشش دستِ من زسیم و زر پرس
وز خوی خوشم ز مشک و از عنبر پرس
از قوتِ بازوی من از خنجر پرس
وز ہیبتِ من زراہِ جالندھر پرس

کوہی کہ بر و بلا ببارند، منم
تیغی کہ بدستِ غم سپارند، منم
شیری کہ بروں نمی گذارند، منم
حواری کہ نکو نگاہ دارند، منم : (ارمغانِ پاک: ص ۱۰)

(وہ پہاڑ جس پر غم والم کی بارش برسائی جاتی ہے، میں ہوں۔ وہ تلوار جسے غموں کے حوالے کیا جاتا ہے، میں ہوں۔ وہ شیر جسے باہر نہیں رہنے دیا جاتا، میں ہوں۔ اور وہ حواری جس کا خوب دھیان رکھا جاتا ہے، میں ہوں)۔

[اظہارِ عظمت کے سلسلے میں اس کا قطعہ:

چہ کین است با من فلک را بدل
کہ ہر روز یک غم کند نیستم

بھی لائقِ ملاحظہ ہے، بالخصوص یہ دو شعر جن میں سے ایک میں اس نے اپنی شاعرانہ برتری کی بھی بات کی ہے:

بہ معنی کم بداں حاجت آید
سخن از ثریٰ بر ثریا رسانم
وگر بر براعت سواری نمایم
سپہر بریں برنتابد عنانم]

(دیوان: ص ۶۱۰)

جیسا کہ ملاحظہ ہوا، مسعود جہاں بھی اپنی دلیری ومردانگی کی بات کرنا چاہتا ہے وہاں وہ شیر کا استعارہ لاتا ہے اور اس کے ساتھ اکثر "آنم" یا "منم" کے الفاظ استعمال کرتا ہے جو اس کے اظہارِ بیان میں زیادہ زور پیدا کرتے ہیں۔ اس رباعی میں اس نے اپنی بلند ہمتی، شیر مردی، سخت کوشی اور جفاطلبی کی بات کی ہے:

ہر جائی کہ آتش نبردی ست منم
بر ہر طرفی کہ تیرہ گردیست منم
آں شیر کہ در صورت مردیست منم
پس چون کہ بہر جای دردیست منم

(بحوالہ "ماہِ نو")

اسی مشکل پسندی سے متعلق یہ رباعی بھی دیکھیے:

جز در غم عشق تو سفر می نکنم
جز بر سر کوہسار گذر می نکنم
در عشق تو جز بجان خطر می نکنم
گر من زاغم (؟) چرا حذر می نکنم

مردانگی و جنگجوئی کی ستائش میں اس کا ایک قطعہ ہے جو بڑا اچھوتا ہوا اور خاصے زورِ بیان کا حامل ہے۔ اس کے آغاز میں وہ اس کی عمومی تعریف کرتا ہے اور آخر میں اپنے نیزے کے حوالے سے اپنی جنگجوئی کی زبردست عکاسی کرتا ہے۔ اس نے جس مؤثر اور مدلل انداز میں اپنے قاری کو درسِ مردانگی دیا ہے، فارسی کے کسی شاعر کے ہاں ایسا انداز نظر نہیں آتا بلکہ اس موضوع کو شاید ہی کسی نے چھیڑا ہو۔ اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ وہ باتوں کا نہیں، حقیقت میں تلوار کا دھنی تھا اور یہی خوبی وہ اپنے بھائیوں، بالفاظِ دیگر، مسلمانوں میں بھی دیکھنے کا خواہاں تھا۔ یہ واضح ہے کہ موت سے کسی کو بھی اور کسی صورت چھٹکارا نہیں ہے۔ بزدل اور سست انسان کی موت اور ایک دلیر کی موت میں زمین آسمان کا فرق ہے۔ اس لیے کہ دلیر انسان کسی اعلیٰ و ارفع مقصد کی خاطر جان دیتا ہے اور بزدل انسان بے مقصد کی موت مر جاتا ہے۔ مسعود اس سے پوری طرح آگاہ ہے اور اپنے قاری کو بھی اس سے آگاہ کر کے اسے اس طرف لانا چاہتا ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ جہاں تک ممکن ہو سکے مردانگی سے ہاتھ نہ اٹھاؤ کہ سستی کی وجہ سے کبھی کوئی موت سے نہیں بچا۔ اس سلسلے میں وہ مچھلی کی مثال پیش کرتا ہے جو بلاشبہ نادر و بدیع بھی ہے اور دلچسپ بھی۔ مچھلی اپنے کانٹوں کی بدولت پانی میں ادھر ادھر بھاگتی اور اچھلتی ہے لیکن کانٹا (جس سے مچھلی پکڑتے ہیں) ہی اسے باندھ کر خشکی پر لے آتا اور اس کی موت کا سبب بن جاتا ہے۔ مسعود کے نزدیک دلیر و جوانمرد کو موت کے ہاتھوں ذلت نہیں اٹھانا پڑتی۔ اور جس کسی نے لڑائی میں شرکت نہ کی ہو، لوگ اسے وقعت ہی نہیں دیتے۔ وہ سربلندی و سرفرازی کے سلسلے میں نیزے کی مثال دیتے ہوئے کہتا ہے کہ جنگ میں جس کسی نے دلیری کے جوہر دکھائے وہ نیزے کی طرح سربلند ہوا۔ وہ یہ بتانے کے لیے کہ موت کا ایک وقت معین ہے، اس لیے اس سے ڈرنا گویا بار بار مرنے کے مترادف ہے، شدید جنگوں کی طرف (جنھیں وہ دوزخ قرار دیتا ہے) اشارہ کرتا ہے اور کہتا ہے کہ ان میں بھی موت بعض کا بال بیکا نہیں کر سکتی۔ اس نے جنگوں میں اپنی شرکت کا جو نقشہ کھینچا ہے اور جس طرح مردانہ وار بڑھ بڑھ کر حملہ کرنے کی تصویرکشی کی ہے وہ اس کے قاری کو مبہوت کر کے رکھ دیتی ہے۔ ظاہر عجیب اور متضاد حیثیات کا مالک تھا۔ زبردست جنگجو، زبردست شاعر اور یہ صفات شاید ہی کسی میں یکجا ہوئی ہوں۔ اس کے ایسے اشعار سے صاف جھلکتا ہے کہ وہ پہلے جنگجو تھا اور پھر شاعر، کیونکہ اگر وہ پہلے شاعر ہوتا تو شاید اس جوانمردی اور دلیری سے کسی قدر دور ہوتا۔

وہ عام لوگوں اور دلیروں کا موازنہ کر کے اپنے نیزے سے اپنی گفتگو کا ذکر چھیڑتا ہے۔ یہ موازنہ اور گفتگو، دونوں مضمون کے لحاظ سے اچھوتے اور اپنی مثال آپ ہیں اور اس کی شیر مردی اور اس کے موت کی آنکھوں میں آنکھیں ڈال کر دیکھنے کی غماز۔ وہ ڈرنے والوں کے دل کو بچے کے دل سے تشبیہ دیتا ہے جو چھوٹی سی چیز سے بھی خوفزدہ ہو جاتا ہے جبکہ صاحبِ قتال حملے کے وقت مستی میں جھوم رہا ہوتا ہے۔ کہتا ہے کہ جب میں نے حملے کے لیے نیزہ اٹھانا چاہا تو وہ میرے ہاتھ میں ایسی صورت اختیار کر گیا جیسے بل کھایا ہوا سانپ ہو۔ میں نے اس سے کہا کہ اے شاخِ مرگ! ذرا سیدھی ہو جا۔ میں تجھ سے بہت سے دل زخمی کرنے والا ہوں۔ وہ اپنے نیزے کو بڑھ بڑھ کر حملہ کرنے کی ترغیب دیتا ہے کہ اس سے اسے خون پینے کو ملے گا اور اس طرح

وہ خوشی سے لہرا اٹھے گا، بصورتِ دیگر ٹوٹ جانے کا خوف اسے لرزاں رکھے گا۔

نا توانی مکش ز مردی دست
کہ بُستی کسی ز مرگ نجُست

ہر کہ اُو را ببند مردی کرد
تا بروز اجل نگردد پست

ہر کہ با جان نایستاد برزم
دان کہ در پیشگہ بحق ننشت

سرفرازد چو نیزہ ہر مردی
کہ میان جنگ را چو نیزہ ببست

ای بسا رزمگاہ چوں دوزخ
کہ قضا اندرو درست برست

دلِ مرداں ز ترس چوں دلِ طفل
سرِ گُرداں ز حملہ چوں سرِ مست

(دیوانِ مسعود : ص۲۶۴)

آپ نے ملاحظہ کیا کہ مسعود قوت اور دلیری و جوانمردی کو کس قدر اہمیت و وقعت دیتا ہے۔ جب ہم حضرتِ علامہ کے کلام کی طرف رجوع کرتے ہیں تو ہمیں اس وقعت و اہمیت کا واضح سبب مل جاتا ہے۔ علامہ 'ضربِ کلیم' کی ایک نظم 'جلال و جمال' (ص ۱۲۲) میں ایک جگہ فرماتے ہیں:

مرے لیے ہے فقط زورِ حیدری کافی
ترے نصیب فلاطوں کی تیزیِ ادراک

مری نظر میں یہی ہے جمال و زیبائی
کہ سر بسجدہ ہیں قوت کے سامنے افلاک

یعنی تسخیرِ کائنات کی خاطر اور دنیا میں بدی کی قوتوں کے استیصال کے لیے قوت و قدرت لازمی ہے۔ مسعود نے نیزے کی بات کی ہے، اقبال شمشیر کی بات کرتے ہیں۔ اگرچہ انداز دونوں کا الگ الگ ہے تاہم مفہوم اور نتیجہ ایک ہی نکلتا ہے۔

نظم "آزادیٔ شمشیر کے اعلان پر" میں فرماتے ہیں:

سوچا بھی ہے اے مردِ مسلماں کبھی تُو نے
کیا چیز ہے فولاد کی شمشیرِ جگردار
اس بیت کا یہ مصرعِ اوّل ہے کہ جس میں
پوشیدہ چلے آتے ہیں توحید کے اسرار
ہے فکر مجھے مصرعِ ثانی کی زیادہ
اللہ کرے تجھ کو عطا فقر کی تلوار
قبضے میں یہ تلوار بھی آ جائے تو مومن
یا خالدِ جانباز ہے یا حیدرِ کرّار

(بالِ جبریل: ص ۲۱)

گویا قوت و جبروت کی یہ علامت (تلوار) علامہ کے شعور پر چھائی ہوئی ہے۔
مسعود نے بعض قصائد میں ممدوح کی مدح کے ساتھ ساتھ اپنے حبسِ بے جا کا بھی گلہ شکوہ کیا ہے، لیکن ایسے مواقع پر یوں معلوم ہوتا ہے جیسے شکوہ کرتے کرتے اسے ایک دم اپنی عزتِ نفس، خودداری اور بلند حوصلگی کا خیال آ گیا ہے۔ لہٰذا وہ ان آلام و مصائب کو کوئی وقعت نہ دیتے ہوئے خیالات کا رُخ کسی مثبت پہلو کی طرف موڑ دیتا ہے۔ اس کے ایسے اشعار میں ایک خاص طنطنہ، ولولہ اور جوش ہے۔ یہاں مثال کے طور پر رئیس ابوالفتح بن عدیل کی مدح میں کہے گئے ایک قصیدے کا ذکر کیا جا سکتا ہے۔ اس کے آغاز میں وہ اپنی اذیتوں اور مصیبتوں کی تفصیل اس طرح بیان کرتا ہے کہ کب تک میرا دل حوادث کے تیر سے چھلنی ہوتا رہے گا اور کب تک زمانے کے ظلم و ستم سہہ کے میری بری حالت ہوتی رہے گی۔ وہ اپنے آپ کو ایسا شکار اور قتیل قرار دیتا ہے جس سے پہلے قضا و قدر کسی کو ایسا شکار و قتیل نہیں کر سکی۔ بہرحال اپنی انتہائی بدنصیبی کو استعارے کی زبان سے ادا کرتے کرتے یکدم کروٹ لیتا اور جیسے پُرعزم انداز اور دبدبہ کے ساتھ اپنے ان خیالات کا ردّ کرنے لگتا ہے۔ کہتا ہے:

"نہیں نہیں! اس رنج و محن میں تو مجھے وہ کچھ نصیب ہوا ہے جو سراسر سعادت ہی سعادت ہے۔ میری ذات تو ایسی ہے کہ زمانہ کبھی مجھے کمزور نہیں پانے گا اور نہ کبھی چشمِ فلک مجھے بحالتِ ذلّت دیکھے گی۔ اس لیے (اے مخاطب) تو مجھے حقارت و نفرت کی نگاہ سے نہ دیکھ، ہرچند میں اس وقت بھاری بھرکم بیڑیوں میں جکڑا ہوا ہوں":

تاکی دلم ز تیرِ حوادث شود جریح
تاکی تنم ز جورِ زمانہ بود علیل

ہرگز چو من نگیرد چنگ قضا شکار
ہرگز چو من نیابد تیرِ قدر قتیل

یک چشم در سعادت نگشاد بختِ من
کش در زماں نہ دستِ قضاد کشید میل

نہ نہ بمحنت اندرم آں حال تازہ شد
کان سوی ہر سعادت و دولت بود دلیل

آنم کہ دستِ دہر نیابد مرا ضعیف
آنم کہ چشم چرخ نبیند مرا ذلیل

ہرگز بچشمِ خفت درمن مکن نگاہ
ورچند برود پایم بند لیست بس ثقیل[۳۹]

کسی کی مدح و تعریف میں بھی، جو اس نے کسی قدر شناسی یا ضرورت کے تحت کی ہے، وہ اپنی عزتِ نفس پر آنچ نہیں آنے دیتا اور کڑے سے کڑے وقت میں بھی کسی کا زیر بار احسان نہیں ہونا چاہتا۔ ذیل کے اشعار اس کی اس بلند طبعی کے زبردست عکاس ہیں۔ ان میں بھی اس نے استعارات و تشبیہات کی زبان میں اپنے دکھوں اور بدنصیبی کی بات کر کے اس امر کا اعلان کیا ہے کہ میں صاحبِ عظمت ہوں، کسی صورت بھی کمینوں کے آگے سر نہ جھکاؤں گا۔ چونکہ اس نے خدائے ذوالمنن کا دامن تھام رکھا ہے اس لیے وہ کسی کا احسان نہ اٹھائے گا۔ ذرا اس کا دعویٰ بلکہ عزم ملاحظہ ہو کہ (کمینہ لوگوں کا احسان اٹھانا تو ایک طرف) اگر میری آنکھوں نے سورج سے بھی روشنی مانگی تو میں انہیں پھوڑ ڈالوں گا:

تخم گشت ای عجب مگر سخنم
کہ پراگندہ بر زمین نگنم

او بروید ہمی و شاخ زند
من ازو دانہ ہی ہمی نچشم

آفتابست ہمتم گر چند
منحنی گشت ہمچو سایہ تنم

بار گشتہ ست پوست بر تنِ من
چوں توانم کشید پیرہنم[۴۰]

هر زمانی بدستِ صبر همی
گردنِ آرزو فرو شکنم
همه آتشکده شدست دلم
من از آن بیم دم همی نزنم
که زتفِ دل اژدها کردار
پر ز آتش همی شود دهنم
سر به پیشِ خسان فرو نارم
که من از کبر سر برو چینم
منتِ هیچ کس نخواهم از آنک
بندهٔ کردگار ذوالمننم
گر زخورشید روشنی خواهد
دیدگان را زمیخ دو بکنم [۳۱]

ایک رباعی میں اپنی خودداری اور عزتِ نفس کا اظہار اس طرح کرتا ہے کہ :

"اگر میں خلد میں جاؤں تو حورالعین کو میری نازبرداری کرنا ہوگی اور اگر داروغۂ جنت میرے سامنے مؤدب ہو کر نہ آئے تو میں اس سے منہ پھیر کر دوزخ کا رخ کر لوں گا۔"

جس قدر شانِ بے نیازی، طنطنہ اور ایک خاص قسم کا رکھ رکھاؤ مسعود کے یہاں ملتا ہے، فارسی کے دیگر شعرا میں کم ہی دیکھنے میں آتا ہے۔ لفظ "آنم" ایک زبردست لہجے اور دبدبے کا لفظ ہے اور مسعود اسے اکثر استعمال کرتا ہے :

آنم که اگر بخلد جائی سازم
حورالعین را کشید باید نازم
رضوان سبک ار پیش نیاید بازم
برتابم روی و سوی دوزخ تازم [۳۲]

یہ قطعہ بھی ملاحظہ ہو جس میں اس نے بہرحال اپنی زبردست ثابت قدمی اور قدر و عظمت کا اظہار کر کے، بظاہر خود کو، لیکن دراصل اپنے قاری کو ہر حال میں ڈٹ کر رہنے کی تلقین کی ہے؛ کہتا ہے :

"اگر آسمان چکی کی طرح میرے گرد گھومتا رہے میں، اس سے بے نیاز، قطب کی طرح اپنی جگہ سے ذرا بھی نہ ٹلوں گا۔ میں زمانے کے ہاتھ میں وہ اصیل تلوار ہوں، جسے آخرکار یہ

لوگ روزِ جنگ باہر لانے پر مجبور ہوں گے۔ زمانے کے ہر گرم و سرد کے سامنے خود رو
خس و خاشاک کی طرح نہ رہ (کہ ذرا سی ہوا سے اکھڑ کے رہ جائے) بلکہ ہر صورت اور ہر حال
میں سرو کی طرح تن کر رہ۔"

مسعود اس لحاظ سے واحد شاعر ہے[۴۳] جس کے زندگی کے تجربات و مشاہدات دیگر شعرا سے بہت ہٹ کر ہیں۔ اس کے بیشتر اشعار اس کی آپ بیتی ہیں۔ اور ان میں درد اور تاثیر ہے اور یہی وجہ ہے کہ اس کے اندازِ بیان اور اس کے معانی و مطالب میں بھی اس کی انفرادیت صاف جھلکتی نظر آتی ہے:

گر گردِ من بگردد چون آسیا فلک
از جای خود نجنبم چون قطب آسیا
آن گوہری حسامم در دستِ روزگار
کاخر برونم آرد یک روز در وغا
خودرو چو خس مباش بہر سرد گرم دہر
آزادہ سرو باش بہر شدت و رخا[۴۴]

(۵)

شاہین، علامہ اقبال کا ایک پسندیدہ پرندہ ہے۔ ان کے یہاں یہ پرندہ درویشی، بہادری اور آزادی پسندی کی علامت ہے۔ اسی باعث حضرت علامہ نے اپنے کلام میں جگہ جگہ اس کی ان خوبیوں کا ذکر کیا ہے[۴۵]۔ مسعود نے اگرچہ اسے علامت کے طور پر تو استعمال نہیں کیا تاہم اس کی دلیری اور بے ضرری کا ذکر اسی انداز میں کیا ہے۔ اس لحاظ سے دیکھا جائے تو مسعود پہلا شاعر ہے جس نے اس انداز سے اس پرندے کی طرف توجہ کی۔ بادشاہ کے ایک شاہین کی تعریف کے آخر میں اس کی جو تصویر کھینچی گئی ہے وہ واقعی ایک مردِ مومن کی تصویر بنتی ہے۔ وہ حملہ کرتے وقت شیر کی طرح ٹہلتا ہے۔ گو بھی کے پتوں اور شلغم پر گزارہ کرتا ہے۔ مردانگی کی بنا پر سر بلند رکھتا ہے اور اسی مردانگی کے پیشِ نظر کسی کو تکلیف نہیں پہنچاتا۔
معلوم ہوتا ہے حضرت علامہ کی نظر سے مسعود کا یہ قطعہ نہیں گزرا ورنہ وہ ضرور اسے اپنے کلام میں بھی جگہ دیتے اور مسعود کی تعریف میں بھی بہت کچھ کہتے:

حملہ آور چو شیر بگرازد
میل خونیں ز کف بینداز د

او ز برگ کلم گذاره کند
شلغم پاره را دو پاره کند

آخر او بر کشد بمردی سر
بکند کس زبان بمردی بر

(۶)

مسعود کے یہاں اخلاقی درس بھی ہے جو اس کے اپنے صفائے باطن اور پاک فطرتی سے متعلق دعووں کی تصدیق کرتا ہے۔ اس کی بنیادی وجہ یہ ہے کہ اس قسم کا درس صرف وہی شخص دے سکتا ہے جو خود بھی ان صفات سے آراستہ ہو۔ اس کے دوسرے کلام کے مطالعے سے یہ بات اجاگر ہوتی ہے کہ وہ فطری طور پر ان صفات کا حامل انسان تھا اور بلا جواز کے قید و بند کی صعوبتوں نے اس کی ان خوبیوں کو ماند نہیں پڑنے دیا بلکہ ان کے لیے گویا سونے پر سہاگے کا کام کیا ہے۔ ذیل کے قطعہ میں اس نے جو اندازِ درس اختیار کیا ہے وہ کچھ اس ڈھب کا ہے کہ اگر پہلے سے یہ نہ بتا دیا جائے کہ یہ مسعود کا قطعہ ہے تو فارسی ادب کا کوئی بھی قاری اسے بآسانی سعدی شیرازیؒ سے منسوب کر سکتا ہے۔ دوسرے الفاظ میں یہاں مسعود کی صورت میں سعدی بول رہا ہے۔

اس قطعہ میں شکر کرنے، راستی و راست گوئی، سخاوت، دوسروں کے ساتھ نیکی، بدی سے دوری اور بیدار باشی کا درس ہے۔ انداز بیاں میں خلوص و تاثیر ہے اور تصنع یا تکلف نام کو نہیں:

ایمنی را و تندرستی را
آدمی شکر کرد نتواند

در جہاں این دو نعمتی ست بزرگ
داند آں کس کہ نیک و بد داند

تا فراواں نایستی تو ذلیل
روزگارت عزیز ننشاند

آنچہ بدہد فلک ترا بستان
باز دہ بیش از آں کہ بستاند

راستی کن ہمہ کہ در دو جہان
بگو از راستیت زناند

سخت بیدار باش در ہمہ کار
پیش از آں کت قضا بجنباند

نیک رو، بد مرو کہ نیک و بدست
کز شما یادگار می ماند[۳۷]

اکثر شعرا نے بولتے وقت زبان کو قابو میں رکھنے کا درس دیا ہے لیکن مسعود نے یہاں اس قطعہ میں تحریر کے سلسلے میں بھی محتاط رہنے کی تلقین کی ہے۔ سادہ اور عام مستعمل تشبیہات و استعارات سے کام لیتے ہوئے اس نے اپنی بات میں زور اور تاثیر پیدا کرنے کی کوشش کی ہے۔ اس کے مطابق لکھنا، بولنے سے کہیں زیادہ اہم ہے، اس لیے ایسے موقع پر (لکھتے وقت) بہت محتاط رہنے کی ضرورت ہے۔ قلم جس طرح خود سیدھا ہے اسی طرح اس سے جو بات لکھی جائے وہ بھی راست ہونی چاہیے یعنی نیک اور بد میں تمیز لازم ہے۔ وہ قلم کی دو نوکوں کو زہر اور شہد کی حامل قرار دے کر صرف شہد سے کام لینے اور زہر سے بچنے کا درس دیتا ہے۔ گفتگو کے دوران اگر کسی کے منہ سے کوئی الٹی سیدھی بات نکل جائے تو اس کی صرف گوشمالی ہی پر اکتفا کیا جاتا ہے لیکن تحریر میں ایسی بات سر قلم ہو جانے کا باعث بنتی ہے:

بنشتن ز گفتن مہم تر شناس
بگاہ نوشتن بجا آر ہوش

سخن با قلم چوں قلم راست دار
بنیک و بد در سخن نیک کوش

دو نوکِ قلم را مداں جز دو چیز
یکی صرف زہر و یکی محض نوش

تو از نوشِ او زندگانی ستان
ز زہرش مکن جانِ شیریں بجوش

بگفتن ترا گر خطائی فتد
ز بربط فزونت بمالند گوش

و گر در بنشتن خطائی کنی
سرت چوں قلم دور مانند زدوش[۳۸]

گزرے ہوئے لوگوں کے کاموں اور کارناموں سے استفادہ کرنے اور آنے والوں کے استفادے کے لیے کچھ چھوڑ جانے کا درس، اور خوش خوش زندگی بسر کرنے کی تلقین:

از درختانِ دیگراں بہ چین
وز پیِ دیگراں درخت نشان
در بناہای مرد ماں بنشین
داد شادی و خرمی بستان
از پسِ تو نشستِ خلق شود
ایں ہمہ خانہ و ہمہ بستان[۳۹]

ایک قطعہ میں دنیا کی بے ثباتی اور اس میں دولت و اقتدار کے عارضی و فانی ہونے کی بات کرنے سے پہلے نیک فطرتی اور بخشش و کرم ایسی صفات پیدا کرنے کا درس دیتا ہے۔ یہ انداز اس نے شاید اس لیے اختیار کیا ہے کہ اصل بات (بخشش و کرم وغیرہ) میں زور اور تاثیر پیدا ہو:

مدت خر کہ روز اقبال است
مکرمت کن کہ روزِ امکان است
نہ ہمہ سال کار ہموار است
نہ ہر وقت حال یکسان است
بر جہاں چند نوع نیرنگ است
بر ملک چند گونہ احوان است
پر جفا چرخ پر ز پیکار است
بیوفا دہر سست پیمان است[۴۰]

ایک رباعی میں خواہ مخواہ سوچ بچار میں پڑے رہنے سے منع کیا ہے کیونکہ اس سے کوئی مسئلہ حل ہونے کے بجائے اور الجھ جاتا ہے۔ جو مسئلہ آسانی سے حل ہو سکے وہ تو ٹھیک ہے لیکن اگر مشکل ہو تو کسی تجربہ کار سے مشورہ لینے میں حرج نہیں:

اندیشہ مکن بکارہا در بسیار
کاندیشۂ بسیار بپیچاند کار
کاری کہ برایت آید آساں بگذار
ور نتوانی بکار دانان بسپار[۴۱]

آخر میں اس کی ایک عشقیہ رباعی ملاحظہ ہو جس کی صدائے بازگشت غالب کے اس شعر میں سنائی دے رہی ہے:

نیند اس کی ہے، دماغ اس کا ہے، راتیں اس کی ہیں
تیری زلفیں جس کے بازو پر پریشاں ہو گئیں!

مسعود کی رباعی:

آنرا کہ تو در دلی خرد در سرِ اوست
وآن را کہ تو رہبری فلک چاکرِ اوست
آن را کہ ببالینِ تو یک شب سرِ اوست
سر دو گل و مہر و ماہ در بسترِ اوست[۴۲]

راقم نے کلامِ مسعود کے فنی محاسن و معایب کی کم ہی بات کی ہے۔ دراصل راقم کا مقصد حضرت علامہ کے حوالے سے مسعود کا مطالعہ کرنا تھا۔ چنانچہ اس سلسلے میں اپنی سی کوشش کی ہے کہ زیادہ تر اس کے کلام کے ان پہلوؤں کو اجاگر کیا جائے جو علامہ کے مزاج کے قریب ہیں اور جن سے علامہ متاثر ہوئے یا ہو سکتے تھے۔

لالہ این چمن آلودۂ رنگ است ہنوز
سپر از دست مینداز کہ جنگ است ہنوز

کتابیات

۱۔ دیوان مسعود سعد سلمان ۔ بتصحیح آقای رشید یاسمی ۔ طہران ۱۳۱۸ ش

۲۔ تاریخ ادبیات در ایران ۔ تالیف دکتر ذبیح اللہ صفا، جلد دوم ۔ تہران ۱۳۳۶ ش

۳۔ تاریخ ادبیات ایران ۔ تالیف دکتر رضازادہ شفق ۔ تہران ۱۳۴۲ ش

۴۔ تاریخ ادبیات ایران و تاریخ شعرا ۔ تالیف حسین فریور، تہران

۵۔ چہار مقالۂ عروضی ۔ تالیف احمد بن عمر بن علی النظامی العروضی السمرقندی از روی نسخۂ تصحیح شدۂ مرحوم محمد قزوینی چاپ اقبال ۔ تہران ۱۳۲۹ ش

۶۔ خلاصۂ شاہنامہ ۔۔۔۔ بانتخاب ۔۔۔۔۔ میرزا محمد علی خان فروغی ۔۔۔ طہران ۱۳۱۳ ش

۷۔ ارمغانِ پاک ۔ تالیف شیخ محمد اکرام، بامقدمۂ استاد نفیسی، تہران ۔ ۱۳۳۳ ش

۸۔ دیوانِ عبید زاکانی ۔ مرتبہ ڈاکٹر نذیر احمد، چاپ مجلس ترقی ادب لاہور جنوری ۱۹۸۵ء

۹۔ پیامِ مشرق ۔ اقبال ، طبع ہفتم ۱۹۴۸ء لاہور

۱۰۔ بالِ جبریل ۔ اقبال لاہور

۱۱۔ دیوانِ غالب ۔ مطبوعہ تاج کمپنی لاہور

۱۲۔ فرہنگِ عمید ۔ تالیف حسن عمید، تہران ۱۳۴۰ ش

۱۳۔ مجلہ ماہِ نو ۔ (اقبال نمبر) کراچی ۔ اپریل، ۱۹۷۰ء

حواشی

۱۔ یہ رباعی دیوان مسعود سعد مرتبہ رشید یاسمی مرحوم (تہران) میں نہیں ہے البتہ اس سے ملتی جلتی ایک رباعی اس طرح ہے:

من ہمت باز دارم و کبرِ پلنگ
زان روی مرا نشست کوہ آمد و تنگ

روزی دو سہ گر دہدم چرخ درنگ
بر پر تذرو غلطم و بر سینۂ رنگ (رنگ: پہاڑی بکرا)

اور متن میں دی گئی رباعی "تاریخ ادبیات در ایران" ڈاکٹر ذبیح اللہ صفا (تہران) جلد ۲، ص ۵۰۱ سے لی گئی ہے۔

۲۔ علامہ نے شعری ضرورت کی خاطر مسعود کے بجائے اس کے دادا سلمان کا نام لیا ہے۔ بہرحال یہاں ان کی مراد مسعود ہی سے ہے۔ جیسا کہ انھوں نے حاشیے میں خود واضح کر دیا ہے۔

۳۔ بالِ جبریل ص ۱۰۹

۴۔ اس کے حالات کے لیے ان کتب سے استفادہ کیا گیا: دیوانِ مسعود سعد سلمان مرتبہ رشید یاسمی، مطبوعہ تہران — تاریخِ ادبیات در ایران، از دکتر ذبیح اللہ صفا۔ جلد ۲، مطبوعہ تہران — تاریخ ادبیات ایران، از دکتر رضا زادہ شفق مطبوعہ تہران — تاریخ ادبیات ایران و تاریخ شعرا از حسین فریور، مطبوعہ تہران۔

۵۔ لاہور سے اپنے تعلق کا اظہار اس نے کئی جگہ کیا ہے مثلاً ایک جگہ لاہور سے خطاب کرتے ہوئے کہتا ہے:

ای لاوہور ویحک بی من چگونہ ای
بی آفتابِ روشن، روشن چگونہ ای
ناگہ عزیز فرزند از تو جدا شدہ است
با دردِ او بنوحہ و شیون چگونہ ای

محملی باید از خداوندم کہ از و بوی بود ہور آید

کہ ہمی ز آرزوی تو ہادور جان و دل در تنم ہمی پاید

بعض تذکرہ نگاروں کے مطابق شعر ذیل بھی لاہور ہی کے بارے میں ہے :

بہیچ نوع گناہی دگر نمی دانم
مرا جز اینکہ دریں شہر مولد و منشا ست

۶۔ دیوان مسعود سعد ۔ ص ۵۶

۷۔ چہار مقالہ، چاپ اقبال ۔ ص ۷۵ (تہران)

۸۔ دیوان مسعود سعد سلمان ۔ ص ۶۰۱

۹۔ ارمغانِ پاک ۔ ص ۱۰

۱۰۔ دیوانِ غالب ۔ ص ۱۸۱

۱۱۔ " ص ۱۹۳

۱۲۔ دیوان مسعود سعد سلمان ص ۵۹۸

۱۳۔ تاریخ ادبیات در ایران ۔ تالیف دکتر ذبیح اللہ صفا ۔ جلد دوم : ص ۴۹۲ ۔ ۴۹۳

۱۴۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو "خلاصہ شاہنامہ" ۔ ص ۲۴۸ ، بعد

۱۵۔ صفا ۔ جلد دوم ص ۴۹۳

۱۶۔ فرہنگِ عمید ۔ تالیف حسن عمید ۔ تحت کلمہ غزو

۱۷۔ یہاں حضرت علامہ کا یہ شعر بھی قابلِ توجہ ہے :

زمستانی ہوا میں گرچہ تھی شمشیر کی تیزی
نہ چھوٹے مجھ سے لندن میں بھی آدابِ سحر خیزی (بال جبریل : ۶۱)

۱۸۔ دیوان مسعود سعد سلمان ص ۶۲ ۔ اس کا یہ شعر بھی لائقِ ملاحظہ ہے :

اگر بخندد و در دست من قدح نہ عجب
کہ بس گریست فراواں بدستِ من شمشیر

۱۹۔ صفا جلد دوم ص ۴۹۶

۲۰۔ ارمغانِ پاک ۔ ص ۱۷ ۔ ۱۸

۲۱۔ صفا ۔ جلد دوم ص ۴۹۶ ۔ ۴۹۷

۲۲۔ پیامِ مشرق ۔ ص ۱۴۲

۲۳۔ دیوانِ مسعود سعد۔ ص ۶۹۸

۲۴۔ پیامِ مشرق۔ ص ۱۴۴

۲۵۔ مسعود کو اپنی عالی نسبی کا بھرپور احساس ہے جس کا اس نے کئی جگہ ذکر کیا ہے مثلاً:

از بخت ہمیشہ سر نگونم
زیرا کہ چو دیگران نہ دونم

اور اسی قطعے کا آخری شعر بھی اسی امر کی غمازی کرتا ہے:

شکرِ ایزد را کہ اندریں حبس
از دیدنِ سفلگاں مصونم

——(دیوان، ص ۶۰۸-۶۰۹)

۲۶-۲۷۔ ماہِ نو، اقبال نمبر، کراچی اپریل ۱۹۷۰ء ص ۲۲۵

۲۸۔ دیوانِ مسعود سعد ص ۱۰۶

۲۹۔ بحوالہ ماہِ نو، اپریل ۱۹۷۰ء ص ۲۲۵

۳۰۔ ضعف و ناتوانی سے متعلق یہ شعر بھی ملاحظہ ہو:

شد تنِ من چنانکہ گر خواہد
مگس آسان ز جای بر باید (دیوان: ص ۵۹۲)

۳۱۔ بحوالہ ماہِ نو

۳۲۔ ״

۳۳۔ برصغیر پاک و ہند کے ایک مشہور شاعر عمید لویکی (وفات پس از ۶۹۲ھ/۱۲۹۲م) کے حبسیات بھی اب سامنے آ گئے ہیں لیکن ان میں وہ تاثیر نہیں جو مسعود کے ایسے کلام میں ہے۔ ممکن ہے عمید تھوڑا عرصہ قید میں رہا ہو۔ جس وجہ سے ایسے حالات و حادثات کا سامنا نہ کرنا پڑا ہو جن سے مسعود کو گزرنا پڑا۔ (مرتب دیوان عمید نے اس کے محبوس ہونے کا ذکر نہیں کیا البتہ اس کے ایک آدھ قصیدے سے اس کا پتہ چلتا ہے)۔ عمید اس حالتِ حبس میں بھی فنی چابکدستیوں کے اظہار میں معروف نظر آتا ہے۔ عمید کا تعلق سلطان ناصر الدین محمود (م ۶۶۴ھ/۱۲۶۶م) اور سلطان غیاث الدین بلبن (م ۶۸۶ھ/۱۲۸۷م) کے درباروں سے رہا ہے۔ علی گڑھ یونیورسٹی (بھارت) کے ڈاکٹر نذیر احمد صاحب نے اس کا دیوان ترتیب دیا ہے جسے مجلس ترقیِ ادب لاہور (پاکستان) نے حال ہی میں شائع کیا ہے۔ عمید کے حبسیہ اشعار کے لیے ملاحظہ ہو دیوانِ مذکور ص ۹۹ بعد ۱۔ البتہ خاقانی شروانی (م ۵۹۵ھ/۱۱۹۹م)

کے یہاں بھی چند حبسیات موجود ہیں جنھیں ڈاکٹر ذبیح اللہ صفا نے "چند قصیدۂ حبسیہ زبان او ۔۔۔۔" کے الفاظ سے یاد کیا ہے۔ خاقانی کو بقول صفا ایک برس تک محبوس رہنا پڑا (تاریخ ادبیات در ایران۔ جلد دوم۔ ص ۸۰۰)۔ اس ضمن میں اس کا یہ قصیدہ بڑی شہرت رکھتا ہے اور اس میں شک نہیں کہ اس کا ایک ایک شعر روح کو تڑپانے والا ہے؛ اس میں درد اور تڑپ کے علاوہ فنی چابکدستی اور استادانہ مہارت بھی ہے۔ زورِ بیان نے قصیدے میں ایک عجیب دلکشی اور تاثیر پیدا کر دی ہے:

صبحدم چون کلہ بندد آہ دود آسای من
چون شفق در خون نشیند چشم شب پیمای من

دو ایک شعر اور ملاحظہ ہوں:

مار دیدی در گیا پیچان، کنون در غار غم
مار بین پیچیدہ بر ساق گیا آسای من
اژدہا بین حلقہ گشتہ خفتہ زیرِ دامنم
زآن نجنبم ترسم آگہ گردد اژدرہای من
روی خاک آلود من چون کاہ بر دیوارِ حبس
از نم خون کہگل کند اشک زمین اندای من
غصہ ہر روز و "یارب یارب" ہر نیم شب
تا چہ خواہد کرد "یارب یارب" شبہای من

صفا۔ جلد ۲، ص ۷۸۶-۷۸۷

۲۴۔ ارمغانِ پاک۔ ص ۱۱

۲۵۔ اس سلسلے میں صرف بالِ جبریل سے دو تین اشعار پیش کیے جاتے ہیں:

گذر اوقات کر لیتا ہے یہ کوہ و بیاباں میں
کہ شاہیں کے لیے ذلت ہے کارِ آشیاں بندی (ص ۲۱)

نظم "نصیحت" (ص ۱۹۲)۔ پھر "شاہین" (ص ۲۱۸) بھی لائقِ ملاحظہ ہیں۔ "شاہین" کے دو شعر:

حمام و کبوتر کا بھوکا نہیں میں
کہ ہے زندگی باز کی زاہدانہ
جھپٹنا پلٹنا، پلٹ کر جھپٹنا
لہو گرم رکھنے کا ہے اک بہانہ (ص ۲۱۹)

۳۶۔ بحوالہ ماہِ نو

۳۷۔ دیوانِ مسعود سعد : ص ۵۸۸۔ ۵۸۹

۳۸۔ ″ ″ : ص ۶۰۴۔ ۶۰۵

۳۹۔ ارمغانِ پاک : ص ۱۲۔ ۱۳

۴۰۔ ″ ″ : ص ۱۳

۴۱۔ صفا۔ جلد دوم : ص ۵۰۱

۴۲۔ ″ ″

ےک

چیست روباهی؟ تلاشِ ساز و برگ

شیرِ مولا جوید آزادی و مرگ!

53

مطالعۂ اقوام

علامہ اقبالؒ اور افغان

میاں رسول رسا

56

اندھیری شب ہے جدا اپنے قافلے سے ہے تُو

ترے لیے ہے مرا شعلۂ نوا قندیل

علامہ اقبالؒ اور افغان

55

افغان باقی! کہسار باقی، الحکمُ للہ! الملکُ للہ! (اقبال)

علامہ اقبال افغان قوم کے مداح تھے۔ اپنے کلام میں انہوں نے افغانوں کو بار بار سراہا ہے کیونکہ اسلام کی اشاعت اور حفاظت کے لیے "بندۂ صحرائی" اور "مردِ کہستانی" نے نمایاں تاریخی کارنامے سرانجام دیے ہیں ؎

فطرت کے مقاصد کی کرتا ہے نگہبانی
یا بندۂ صحرائی، یا مردِ کہستانی

علامہ اقبال تاریخ عالم میں بالعموم اور تاریخ برصغیر پاک و ہند پر بالخصوص بڑی گہری نظر رکھتے تھے۔ برصغیر میں اسلام کی روشنی پہلے پہل ایک "بندۂ صحرائی" یعنی عرب جرنیل محمد بن قاسم اور اس کے ساتھیوں نے پھیلائی۔ انہوں نے سندھ کے راجہ داہر کو شکست دے کر جنوبی ایشیا میں اسلام کا علم بلند کیا۔ اس طرح بعد کے ادوار میں افغانستان کے پہاڑوں سے محمود غزنوی بت شکن اٹھا اور اب برصغیر کے جس حصے میں، پاکستان واقع ہے، اس کو اسلام کے مقدس دین کی روشنی سے روشناس کرایا۔ محمود غزنوی اور اس کی تقلید میں متعدد افغان سلاطین نے اسلام کی تشہیر اور ابلاغ کے لیے جو نا قابل فراموش مجاہدانہ معرکے سر کیے ہیں۔ اقبال کے دل و دماغ پر ان کا گہرا اثر تھا۔ اس لیے وہ "مردِ کہستانی" یعنی افغان کو اسلام کا مردِ مجاہد سمجھتے تھے۔ چنانچہ محمود بت شکن کے متعلق علامہ فرماتے ہیں ؎

قوم اپنی جو زر و مالِ جہاں پر مرتی
بُت فروشی کے عوض بت شکنی کیوں کرتی

علامہ خود ایک نازک تاریخی دور میں پیدا ہوئے جس میں مسلمانانِ عالم انحطاط اور جمود کا شکار تھے اور جنوبی ایشیا کا مسلمان تو غلامی، درماندگی، بیچارگی اور مجبوری کی دلدل میں دھنسا ہوا تھا۔ یہ وہ منحوس زمانہ تھا جب انگریز کی شہنشاہیت عروج پہ تھی اور

برطانوی استعمار نہ صرف پورے عالم اسلام پر چھایا ہوا تھا بلکہ اسلام کے بین الاقوامی تصور کو بھی پاش پاش کرنے کی کوشش میں تھا۔ اسلام کی جگہ وطنیت اور نسلیت کا غیر اسلامی تصور عالم اسلام میں پھیلانا، انگریز کی بین الاقوامی سیاسی پالیسی کی بنیاد تھی اور اتنی کامیاب کہ مسلمانوں میں امت واحدہ کا عالمگیر تصور تقریباً ختم ہو چلا تھا۔ مسلمانان عالم اپنے آپ کو مسلمان کہلانے کے بجائے، افغانی، تورانی، ایرانی اور عرب کہلانا، نہ صرف پسند کرتے تھے بلکہ اُسے اپنا طرۂ امتیاز بھی سمجھتے تھے۔ یہ مسلمانوں کی اس قسم کی ذہنیت تھی کہ انگریزوں نے نہ صرف مسلمان ممالک کو مفتوح بنا لیا تھا بلکہ ان کے رہنے والوں کی ذہنیت اور اجتماعی تحت الشعور پر بھی وہ حکومت کر رہے تھے۔ حد یہ کہ جو خیالات اور تصورات، افکار، علوم اور طرز بود و باش ان کی شاہنشاہیت اور سامراج کے لیے تقویت کا باعث تھے۔ وہی مسلمانوں میں بھی مقبولیت کا درجہ حاصل کر رہے تھے۔ چنانچہ مسلمان نقلی انگریز بننے میں فخر محسوس کرتے تھے۔ ان کا اسلام محض چند رسومات تک محدود رہ گیا تھا۔ علامہ فرماتے ہیں ؎

رہ گئی رسم اذاں روح بلالی نہ رہی

جان گنتھر نے انگریز کی اس پالیسی کو اپنی کتاب ان سائیڈ ایشیا "INSIDE ASIA" میں فقط ایک فقرے میں یوں بیان کیا ہے کہ: "انیسویں صدی کے آخر اور بیسویں صدی کے اوائل میں، دنیا کے اندر سب سے زیادہ قوی اور مضبوط سلطنت انگریزی امپائر تھی"۔ یعنی عالم اسلام میں انگریز جو کچھ چاہتا تھا وہی ہو رہا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ انیسویں صدی کا آخری اور بیسویں صدی کا ابتدائی ربع مسلمانان عالم کے لیے تاریخ کا بدترین دور تھا اور ایسا معلوم ہو رہا تھا جیسے کہ ملت اسلامیہ دم توڑ رہی ہے، اور مسلمانان عالم کے ساتھ اسلام کا سورج بھی خدانخواستہ غروب ہو رہا ہے۔ یہ ایک ایسا المیہ تھا کہ اقبال کے حساس دل و دماغ نے اس کو شدت سے محسوس کیا۔ وہ سید جمال الدین افغانی کی تقلید میں، مسلمانان عالم کے اتحاد اور اتفاق اور اسلام کی نشاۃ ثانیہ کے لیے کوشاں تھے۔ چنانچہ مسلمانوں پر جو ناامیدی اور قنوطیت چھائی ہوئی تھی اس کا علاج وہ اپنی حیات بخش اور امید افزا شاعری کے توسط سے کرتے تھے۔ دوسری طرف برصغیر میں اقبال کی زندگی میں جو حالات رونما ہوئے، وہ بھی نہایت مایوس کن تھے۔ برصغیر کا مسلمان انگریزی شاہنشاہیت اور ہندو قومیت کی جارحیت کے دوگونہ عذاب میں مبتلا تھا۔ اور بظاہر ایسا معلوم ہو رہا تھا کہ مسلمان انگریز کے رخصت ہونے کے بعد ہندو اکثریت کا غلام بن جائے گا۔ اس تاریخی عمل کا ایک طویل پس منظر تھا جس کا علامہ نے بطور مطالعہ کیا تھا وہ سمجھتے تھے کہ مسلمان فاتحین کئی صدیوں کی پیہم کشمکش اور جدوجہد کے باوجود جنوبی ایشیا میں ہندو ازم یا ہندو کے تعصب کا مکمل طور پر سدباب نہ کر سکے۔ ہندو برہمن اسلامی تعلیمات کا سختی سے مقابلہ کر رہا تھا۔ اس کے برعکس دوسرے ملکوں میں جہاں مسلمان فاتحین گئے تھے، وہاں کے مقامی باشندے نہ صرف بالآخر پورے طور پر مغلوب ہوئے بلکہ کچھ مدت کے بعد خود بخود مشرف بہ اسلام بھی ہو گئے۔

لیکن بدقسمتی سے تاریخی عمل سپین کی طرح برصغیر میں بھی کامیاب نہ ہو سکا اور اس کا سبب شاید یہ بھی تھا کہ برصغیر

درحقیقت ایک ملک کا نام نہیں، بلکہ یہ ایک طرح کا براعظم ہے اور اس براعظم میں ہندو آریائی کلچر کی جڑیں نہایت گہری اور مضبوط ہیں۔ اس لیے برصغیر پر جتنی تاریخی قوموں نے مختلف ادوار میں حملے کیے ہیں وہ عارضی طور پر تو ضرور فتح یاب ہوئے لیکن بالآخر ہندوؤں نے انہیں بھی ہندوازم کا ایک جزو بنا دیا۔ اور جن بیرونی فاتح اقوام نے ہندوازم کو قبول نہیں کیا، وہ ہندوؤں کے ہاتھوں پامال ہونے سے نہ بچ سکیں۔ چنانچہ ان کا نام و نشان تک اب برصغیر میں باقی نہیں رہا۔ اسی طرح جس مذہب کے ماننے والوں نے ہندوازم میں جذب ہونے سے انکار کیا اور اپنے عقائد پر قائم رہے۔ ہندوؤں نے اس مذہب کو بھی ہندوستان سے باہر نکال کے چھوڑا اور یا پھر اسے بُری طرح کچل دیا۔ مثال کے طور پر بدھ مت کو دیکھ لیجیے۔ اب برصغیر میں تقریباً مفقود ہو چکا ہے۔

برصغیر میں اسلام اور ہندوازم کا مقابلہ ایک نہایت دلچسپ تاریخی مطالعہ ہے۔ تاریخ سے یہ بات آسانی سے سمجھ میں آ جاتی ہے کہ یہ دو متضاد ثقافتیں اور تہذیبیں جب برصغیر میں نبرد آزما ہوئیں، تو یہ ایک بے جوڑ لڑائی تھی۔ جیسے ببر شیر اور اژدہے کی لڑائی۔ اسلام کو آپ شیر ببر فرض کریں اور ہندومت کو اژدھا جو کسی امتیاز کے بغیر ہر شے کو نگل جاتا ہے اور اسے اپنا جزو بنا لیتا ہے۔ مغل شہنشاہ اکبر نے بعض سیاسی اغراض پوری کرنے کے لیے زیست باہمی کے اصول پر ان دونوں کی صلح کرانی چاہی تھی۔

اقبال نے اکبر کی اس پالیسی کو الحاد کہا ہے۔ "رموزِ بیخودی" میں فرماتے ہیں ؎

تخم الحادے کہ اکبر پرورید
باز اندر فطرتِ دارا دمید

حقیقت یہ ہے کہ مسلمان جب توحید کے معاملے میں مصلحت سے کام لے کر الحاد سے سمجھوتہ کر لیتا ہے یعنی دین کے بنیادی اصول کو فراموش کر دیتا ہے، تو مسلمان نہیں رہتا۔ مسلمان کی خودی یا اسلامی تشخص توحید سے قائم ہے۔ اور اسلامی معاشرہ رسالت سے قائم دائم ہے۔ گویا کلمہ طیبہ اسلام کی جان ہے۔ اس سے منحرف ہونا گویا اسلام کو ختم کر دینا ہے۔ غرض یہ کہ اکبر کے زیست باہمی کا دین نہ چل سکا کیونکہ اس کا دینِ الٰہی الحاد کا دوسرا نام تھا۔ اس کی موت کے بعد جہانگیر تخت نشین ہوا وہ بھی ابتدائی دور میں باپ کے نقشِ قدم پر چلا۔ لیکن بعد میں حضرت مجدد الف ثانیؒ کے زیرِ اثر آ کر اپنے طور میں ترمیم کر لی۔ جہانگیر کے بیٹے شاہ جہاں کو بھی مذہب سے کچھ نہ کچھ لگاؤ ضرور تھا۔ لیکن اس کے بیٹے اورنگ زیب عالمگیر نے بالکل ہی اپنے پردادا کی مذہبی اور سیاسی پالیسیوں سے بغاوت کر ڈالی۔ وہ راسخ العقیدہ مسلمان تھا۔ اس کے عہد میں اسلام کا ببر شیر ایک دفعہ پھر ہندوازم کے اژدہا کو برصغیر میں جھنجھوڑنے لگا اس لیے اقبال نے اورنگ زیب عالمگیر کو "خدنگِ آخرین" کہا ہے ؎

درمیانِ کارزارِ کفر و دیں
ترکشِ ما را خدنگِ آخریں

لیکن ہندوازم نے اورنگ زیب کو بھی کامیاب نہ ہونے دیا۔

مسلمان کے ساتھ بھی وہی کھیل کھیلا جو اور فاتحین کے ساتھ کھیلتا رہا تھا یہ اور بات ہے کہ مسلمان ان سے مختلف نکلے اور پوری طرح خارج الملک نہ کیے جا سکے۔

اورنگ زیب عالمگیر کے بعد سلطنت مغلیہ کمزور ہو جاتی ہے اور ہندوازم ایک بار پھر ابھرتا ہے۔ برہمن اژدھا ایک بار پھر مسلمانان ہند کو ہڑپ کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ اب کے مرہٹے سامنے آتے ہیں اور دہلی کا مغل بادشاہ ان کے رحم و کرم پہ ہے۔ امام الہند حضرت شاہ ولی اللہ اس خطرے کو بھانپ لیتے ہیں اور احمد شاہ ابدالی کو دعوت دیتے ہیں کہ برصغیر پر حملہ کر کے مسلمانوں کو مرہٹوں کے جبر اور ظلم سے نجات دلائے۔ احمد شاہ ابدالی اسلام کا وہ آخری ہیرو ہے جس نے تن من دھن کی بازی لگا کر برصغیر میں ہندوازم کے ابھرتے ہوئے اژدھا کو پانی پت کی تیسری جنگ میں کچل دیا۔ ہندو مرہٹوں کو اپنی تاریخ کا بدترین المیہ دیکھنا پڑا وہ شکست فاش کھا کر پسپا ہو گئے۔ لیکن ہندو اژدھا پھر بھی زندہ رہا، صرف ناسازگار حالات کی وجہ سے کچھ مدت کے لیے ایک بار دب گیا۔ اگر احمد شاہ ابدالی مرہٹوں کو شکست دینے کے بعد دہلی کے تخت کو خود سنبھال لیتا، تو شاید تاریخ کا دھارا مڑ جاتا۔ لیکن اس نے ایسا نہیں کیا۔ مرہٹوں کو شکست دے کر افغانستان واپس چلا گیا اور ہندوستان کی حکومت کمزور اور عیش پرست مغل بادشاہ کے حوالے کر دی۔ پانی پت کی تیسری جنگ کا فاتح یہ عارف افغان بادشاہ بھی اقبال کا ہیرو تھا۔ مثنوی مسافر میں اقبال نے ابدالی کے عارفانہ اور مجاہدانہ کارناموں کو یوں سراہا ہے ؎

تربت آں خسرو روشن ضمیر
از ضمیرش ملتے صورت پذیر

گنبد او را حرم داند سپہر
با فروغ از ناصیہ‌اش ماہ و مہر

مثل فاتح آں امیر صف شکن،
سکہ زد ہم با قلیم سخن

از دل و دست گہر ریزے، کہ داشت
سلطنت با بُرد و بے پروا گذاشت

بدقسمتی سے پانی پت کی تیسری جنگ سے مسلمانان ہند کما حقہٗ فائدہ نہ اٹھا سکے، اُن کے بجائے انگریزوں نے اس سے فائدہ اٹھایا۔ اور رفتہ رفتہ اپنی چالبازیوں اور مکر و فریب کے طفیل، تمام ہندوستان پر چھا گئے۔ برصغیر ان کے تسلط میں آ گیا۔ لیکن اس جنگ کی برکت سے اتنا ضرور ہوا کہ مسلمانان ہند مرہٹوں کے ہاتھوں قتل عام سے بچ گئے۔ اگر ابدالی اس نازک موقع پر ان کی مدد کے لیے نہ پہنچتا تو ہند میں یقیناً مسلمانوں کا خاتمہ ہو جاتا۔ اور پاکستان کے تاریخی عمل کا ظہور میں آنے کا سوال ہی پیدا نہ ہوتا۔

یہاں برسبیل تذکرہ میں یہ بھی بتا دینا چاہتا ہوں کہ احمد شاہ ابدالی نے پانی پت کی تیسری جنگ میں جن جنگی چالوں سے

کام لیا تھا۔ ولنگٹن نے واٹرلو کے میدان میں انہی سے کام لے کر نپولین کو شکست دی تھی۔ ابدالی فن سپاہ گری میں واقعی جینئس تھا۔ اور قرن اول کے عظیم اسلامی جرنیل خالد بن ولید کی طرح قوت ایمان کے ساتھ ساتھ جنگی فنون میں بھی نابغہ روزگار تھا۔ اپنی تمام جنگوں میں اس کا یہ قاعدہ رہا کہ اپنی فوج کے قلب کو عمداً کمزور رکھتا اور دشمن کو یہ تاثر دیتا کہ اس کے پاس بس اتنی ہی عسکری قوت ہے لیکن جب اس کا فرنٹل اٹیک ناکامیاب ہونے لگتا تو دائیں بائیں سے چھپے ہوئے افغان شہسواروں کا مضبوط رسالہ اچانک حملہ کر دیتا، اس فوج کی کمان وہ خود کرتا تھا۔ بادشاہ کی یہ ذاتی افغان کیولری چوبیس[۲۴] ہزار شہسواروں پر مشتمل ہوتی تھی جس کے زبردست حملوں نے بارہا دشمنوں کے چھکے چھڑا کر رکھ دیئے۔ اسی حکمت عملی سے پانی پت کی تیسری جنگ میں انہوں نے کام لیا اور مرہٹوں کے عظیم لشکر کو شکست فاش دے دی۔

حکیم الامت علامہ اقبال نے جو فارمولا آل انڈیا مسلم لیگ کے سالانہ اجلاس منعقدہ الہ آباد میں ۲۹ دسمبر ۱۹۳۰ء کو اپنے خطبہ صدارت میں پیش کیا تھا، وہ کوئی وقتی یا اتفاقی بات نہیں تھی۔ بلکہ اس کا اپنا ہزار سالہ طویل پس منظر تھا جس کی بنیاد ذات پات برہمن کے روایتی ذہنیت کے گہرے مطالعے پر تھی۔

اقبال کا خیال تھا کہ انگریز کے رخصت ہونے کے بعد مسلمانان ہند کو ہندوستان میں اپنا آزاد اور خود مختار ملک بنانا چاہیے کیونکہ اگر ایسا نہ ہوا تو برہمن مسلمان کے ساتھ آزادی کے بعد وہی سلوک کرے گا جو اس نے مسلمانوں کے برصغیر میں آنے سے پہلے مختلف اقوام کے ساتھ کیا تھا۔ اس لیے علامہ اس پر مُصر تھے۔ اور اگر برصغیر کے سب مسلمانوں کو ہندوازم کے عفریت خونخوار اژدھا سے بچانا ممکن نہ ہو تو کم از کم اتنا تو کیا جائے کہ برصغیر کے اُن علاقوں میں جہاں مسلمان اکثریت میں ہیں، ان کو ہندوؤں کے تسلط اور غلامی سے بچایا جائے۔ گویا پاکستان کا وجود اس تاریخی عمل کا ایک لازمی نتیجہ تھا جو ایک ہزار برس میں برصغیر میں ہندوازم اور اسلام کے تصادم سے پیدا ہوا تھا اور چونکہ اس طویل عرصے میں مسلمان فاتحین نے برصغیر کی محکوم ہندو اکثریت کو بزور مسلمان نہیں بنایا تھا۔ جس کے باعث برہمن عفریت زندہ بچ رہا تھا۔ اس لیے جب ہندوازم نے انگریزوں کی سرپرستی کے سبب ہزار سال کے بعد اپنے تمام تر تعصبات اور انقلابی قوت کے ساتھ دوبارہ سر اٹھایا تو مصلحت اسی میں تھی کہ مسلمانان ہند برصغیر کا جو حصہ ہندوازم کے غلامی سے بچا سکتے تھے بچا لیں۔ ظاہر ہے کہ اگر پاکستان نہ بنتا تو برصغیر میں مسلمانانِ ہند کا وہی حشر ہوتا جو سپین میں مسلمانوں کا ہوا تھا۔ یعنی خدانخواستہ مسلمانان ہند مکمل طور پر تباہ ہو جاتے۔

پاکستان، دراصل، اقبال کی سیاسی بصیرت کا تحفہ ہے لیکن یہ محض شاعر کا تصور یا قلندر کا الہامی خواب بھی نہیں اس کے پس پردہ ایک ہزار سال کی تاریخی کشمکش اور جدوجہد میدان عمل میں تھی اور یہ اقبال کے تدبر، فراست، اور صالح سیاسی بصیرت کی برکت تھی جو برصغیر کے مسلمانوں کے عین وقت کام آئی، چنانچہ آج ہم ایک آزاد اور خود مختار اسلامی سلطنت کے مالک ہیں۔

بہرکیف، علامہ اقبال نے اس عظیم الشان تاریخی کشمکش میں، جسے ہم نے اختصار کے ساتھ ابھی بیان کیا افغانوں کے کلیدی کردار

کو بھولیا تھا اس لیے وہ افغان کو اسلام کا مرد مجاہد سمجھتے تھے اور فطری طور پر بھی علامہ افغان مزاج پیدا ہوئے تھے۔ افغان مشاہیر سلاطین اور شعرا کے افکار اور کارناموں میں علامہ اقبال کو اپنی ہی تصویر نظر آتی ہے گویا اس نابغۂ روزگار برہمن زادۂ کشمیر کے سینے میں افغانی دل دھڑک رہا تھا، بلکہ "ضرب کلیم" میں محراب گل افغان کے افکار کے عنوان سے انہوں نے جو اشعار لکھے ہیں ان سے پتہ چلتا ہے کہ کبھی کبھی خود بھی ان کو یہ احساس ہوتا تھا، کہ شاید ان کی روح افغان سرزمین کی پیداوار ہے جیسے کہ افغان سرزمین کی توصیف میں فرماتے ہیں ؎

سرزمینے کبک او شاہین مزاج
آہوے او گیرد از شیران خراج
در فضایش جرہ بازاں تیز چنگ
لرزہ برتن از نہیب شان پلنگ !

محراب گل افغان کے اشعار میں خوشحال خاں اور احمد شاہ ابدالی کی شاعری کی طرح وہی سنگلاخ پہاڑوں سے محبت، وہی جوش و ولولہ، وہی فقر غیور کا تذکرہ، وہی وسعت مشرب، وہی گلیم پوشی پر ناز اور کہسار کی خلوت میں تعلیم خود آگاہی کے ترانے سنائی دیتے ہیں۔

خوشحال خان خٹک کو اقبال شاعر افغان شناس کہتے ہیں۔ انہوں نے خوشحال خان خٹک پر ایک انگریزی سہ ماہی رسالے اسلامک کلچر حیدرآباد دکن میں ایک مضمون بھی لکھا تھا جس کا عنوان تھا ـــــ

اس کے علاوہ مشہور مستشرق میجر راورٹی کے کیے ہوئے خوشحال خاں خٹک کی سو نظموں کے تراجم کے مطالعے سے بھی علامہ اتنے زیادہ متاثر ہوئے کہ انہوں نے ان کے اشعار کا انتخاب اسلامک کلچر میں چھپوایا۔ ان نظموں کے ساتھ علامہ اقبال نے خوشحال خاں پر ایک نہایت جامع اور بصیرت افروز نوٹ بھی لکھا تھا۔ خود اپنے کلام میں بھی علامہ نے خوشحال خاں کی یوں ستائش کی ہے:

خوش سرود، آن شاعر افغان شناس
آنکہ بیند باز گوید بے ہراس
آن حکیم ملت افغانیاں !
آں طبیب علت افغانیاں
راز قومے دید و بے باکانہ گفت
حرف حق با شوخیٔ رندانہ گفت

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ خوشحال خاں کی سو نظموں کا انگریزی ترجمہ پڑھ کر اقبال نے اس آزاد منش افغانی شاعر کی شاعری کی روح

کو اپنے اندر جذب کر لیا تھا۔ انہوں نے عزم و ہمت، غیرت و عزتِ نفس، رفعت و بلند پروازی اور اعلیٰ صفات و بلند کرداری کی تعلیم دیتے وقت جو علامات و تشبیہات استعمال کیے ہیں، ان میں انہوں نے خوشحال خان کی طرح باز، عقاب، شاہین اور شیر کے الفاظ بکثرت استعمال کیے ہیں جن سے یہ حقیقت مترشح ہوتی ہے کہ اقبال اور خوشحال دونوں کا سرچشمۂ فکر اور منبعِ فیض ایک ہے دونوں میں اسلام کی حقیقی تعلیمات اور مشرق کے صحت مند پیغام کا حسین امتزاج ہے۔ دونوں زیادہ تر ان اخلاقی، مذہبی اور ملی حقائق کو پیشِ نظر رکھتے ہیں جن کا تعلق افراد اور اقوام کی باطنی تربیت سے ہے۔ دونوں محض ادیب اور شاعر نہیں تھے بلکہ ایک صحت مند پیغام دینے کے لیے پیدا ہوئے تھے اور اس لیے دونوں اپنے وقت کے رہنما، معلم اور داعیانِ انقلاب و اصلاح تھے

خوشحال خان خٹک کے علاوہ علامہ کے بعض فلسفیانہ اور متصوفانہ افکار احمد شاہ ابدالی کے خیالات سے بھی ملتے ہیں۔ معلوم نہیں کہ علامہ نے احمد شاہ ابدالی کی ان چند نظموں کا بھی مطالعہ کیا تھا، جس کا ترجمہ، میجر راورٹی نے انگریزی زبان میں کیا تھا۔ یا یہ محض ایک عجیب حسنِ اتفاق اور توارد ہے کہ "عصر" اور "دھر" کے بارے میں دونوں کے افکار میں مماثلت پائی جاتی ہے۔ برگساں نے زمانِ خالص کا جو تصور رومی کی مثنوی کے مطالعے کے بعد پیش کیا ہے اور علامہ اس سے بے حد متاثر ہوئے ہیں، وہ احمد شاہ ابدالی نے اپنی نظموں میں برگساں سے بہت پہلے پیش کیا تھا۔ ابدالی فرماتے ہیں:

"جب تک تم اپنے آپ کو بندۂ دھر نہیں بناؤ گے، جاودانِ زندگی کے راز کو نہیں پا سکتے۔ اگر تم دہر کے راز کو سمجھ لو، تو تم پر زندگی کا راز آشکارا ہو جائے گا۔ اے میرے دوست، اگر تم عالمِ ناسوت کے قید خانے سے نکلنا چاہتے ہو تو علیم الیقین کے ساتھ اس بات کو سمجھ لو کہ دھر کی حقیقت کیا ہے اور دھر اور عصر میں کیا فرق ہے۔ احمد کی روح زمانِ خالص سے جدا ہوئی ہے اور ایک بار پھر مستقل زمانے یعنی زمانِ مطلق کی طرف لوٹ جائے گی۔" ایک اور جگہ فرماتے ہیں: "تسلسلِ زمانہ یعنی یہ روز و شب، دھر کی دختر ہیں۔ جس زمانے میں تم آج رہ رہے ہو، یہ عارضی زمانہ ہے۔ کل یہ عارضی زمانہ مستقل زمانے میں داخل ہو جائے گا۔ اس مستقل زمانے کا نام دہر ہے۔ جب تک انسان زندہ ہے، یہ عارضی زمانہ اس کا ساتھ دیتا ہے اور جب انسان مرجاتا ہے تو یہ عارضی زمانہ بھی اس کے ساتھ فنا ہو جاتا ہے۔ پھر اس کا نام و نشان تک نہیں رہتا۔ یہ عارضی زمانہ ہمارے وجود کے ساتھ منسلک ہے۔ جب ہم نہیں رہیں گے تو یہ بھی نہیں رہے گا۔ صرف دہر یعنی حقیقی زمانہ یا زمانِ خالص ہے۔ دہر کو فنا نہیں۔" زمان کے بارے میں اقبال فرماتے ہیں:

وقت را مثلِ مکاں گسترده
امتیازِ دوش و فردا کردهٔ

وقتِ ما کو، اول و آخر ندید
از خیابانِ ضمیرِ ما دمید

اقبال کے خیال میں بھی دہر زندگی کا دوسرا نام ہے:

زندگی از دھر و دھر از زندگی است
لاتسبوا الدھر فرمانِ نبیؐ است

احمد شاہ ابدالی کے علاوہ، اقبال اور افغان سلاطین کے بھی دلدادہ تھے۔ پیام مشرق کو اعلیٰحضرت امیر امان اللہ خان فرمانروائے دولتِ مستقلہ افغانستان کے نام نامی سے منسوب کیا اور ان کو اپنے مخصوص انداز میں اس طرح مخاطب کیا ہے ؎

اے امیر ابنِ امیر، ابنِ امیر
ہدیہ از بے نوائے ہم پذیر
سوزِ صدیقؓ و علیؓ از حق طلب
ذرہ عشقِ نبیؐ از حق طلب
زانکہ ملت را حیات از عشق اوست
برگ و ساز کائنات از عشقِ اوست
خیز و اندر گردش آور جام عشق
در قہستان تازہ کن پیغام عشق

"مثنوی مسافر" علامہ اقبال نے افغانستان کے سفر کی یادگار کے طور پر لکھی ہے اور اس مثنوی میں علامہ نے افغانستان کی سرزمین، وہاں کے شہروں، افغان سلاطین، مشاہیر، حکما اور علماء کو گلہائے عقیدت پیش کیے ہیں۔ مثلاً اعلیٰ حضرت نادر شاہ شہید کے بارے میں فرماتے ہیں:

نادر افغاں شہ درویش خو
رحمتِ حق بر روانِ پاک او
کارِ ملت محکم از تدبیر او
حافظِ دینِ مبیں شمشیر او
چوں ابوذرؓ خود گداز اندر نماز
ضربتش ہنگامِ کیں خارا گداز
عہدِ صدیقؓ از جمالش تازہ شد
عہدِ فاروقؓ از جلالش تازہ شد

افغانستان جاتے ہوئے معروف درہ خیبر سے گذرنا پڑتا ہے۔ علامہ بھی خیبر سے متاثر ہوئے ہیں اور فرماتے ہیں ؎

خیبر از مردانِ حق بیگانہ نیست — در دلِ او صد ہزار افسانہ ایست

شہر کابل کو علامہ خطۂ جنت نظیر کے نام سے موسوم کرتے ہیں اور شہر کابل کی توصیف میں یوں فرمایا ہے:

ہزار مرتبہ کابل نکوتر از دلّی است
کہ آں عجوزہ عروسِ ہزار داماد است

اور شہر غزنی کو اس دلکش انداز میں خراجِ عقیدت پیش کرتے ہیں ؎

آہ! غزنی آں حریمِ علم و فن
مرغزارِ شیر مردانِ کہن!
دولتِ محمود را زیبا عروس
از حنا بندانِ او دانائے طوس
خفتہ در خاکش حکیم غزنوی
از نوائے او دلِ مرداں قوی

اور حکیم سنائی غزنوی کے مزارِ مقدس کی زیارت کے بعد اس روزِ سعید کی یادگار میں علامہ نے جو اشعار سپردِ قلم کیے ہیں ان میں یہ چند اشعار تو اب زبان زدِ عام و خاص ہیں ؎

وہ دانائے سُبل ختم الرسلؐ مولائے کل جس نے
غبارِ راہ کو بخشا فروغِ وادیٔ سینا
نگاہِ عشق و مستی میں وہی اوّل وہی آخر
وہی قرآں، وہی فرقاں وہی یٰسین وہی طٰہٰ

سلطان محمودِ بُت شکن کے مزار پر علامہ خون کے آنسو بہاتے ہیں ؎

خیزد از دل نالہ ہا بے اختیار
آہ! آں شہرے کہ اینجا بُود پار
آں دیار و کاخ و کو، ویرانہ ایست
آں شکوہ و فال و فر افسانہ ایست
گنبدے! در طوف اُو چرخِ بریں
تربتِ سلطان محمود است ایں

سید جمال الدین افغانی کے بارے میں، جن سے انہیں ایک خاص عقیدت تھی، علامہ فرماتے ہیں ؎

سید السادات مولانا جمال
زندہ از گفتار او سنگ و سفال

سید جمال الدین افغانی نے تمام اسلامی دنیا میں اسلامی انقلاب برپا کرنے کو اپنا نصب العین بنایا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ انہوں نے ہر اسلامی ملک میں کافی وقت صرف کیا اور جہاں بھی گئے ملوکیت کے خلاف نفرت اور جمہوریت اسلامی کا تصور اور احیائے ملت کے آثار چھوڑ گئے۔

موجودہ دنیا کے اسلام میں آج کل جو کچھ آزادی اور زندگی کے آثار پائے جاتے ہیں وہ زیادہ تر افغانی کی مساعی کا نتیجہ ہیں۔ جاوید نامہ میں اقبال علامہ افغانی کو اس شاندار طریقے سے متعارف کراتے ہیں ؎

رفتم و دیدم دو مرد اندر قیام
مقتدی تاتار و افغانی امام

علامہ اقبال کو افغان عوام سے بھی بے حد محبت تھی۔ انہوں نے ان کی بے علمی اور ناخواندگی کو اپنے مخصوص انداز میں اس طرح سراہا ہے ؎

تیری بے علمی نے رکھ لی، بے علموں کی لاج
عالم فاضل بیچ رہے ہیں اپنا دین ایمان
اپنی خودی پہچان او غافل افغان!

اپنے ملک کے ملاؤں کے کردار سے تو علامہ بیزار تھے، لیکن افغانی ملا کی غیرت دین کے معترف تھے جس کا اظہار ابلیس کی زبان سے یوں فرمایا ہے ؎

افغانیوں کی غیرت دین کا ہے یہ علاج
ملا کو ان کے کوہ و دمن سے نکال دو

علامہ افغانی کردار کے اس لیے بھی مداح تھے کہ انگریزی سامراج نے اگر ایک طرف برصغیر کو مکمل طور پر مطیع کیا تھا جس کے باعث ۱۸۵۷ء کی جنگ آزادی کے بعد کسی میں یہ ہمت نہیں تھی کہ وہ انگریزوں سے نبرد آزما ہو، تو دوسری طرف برصغیر کی شمال مغربی سرحدوں پر افغان قبائل ایسے حریت پسند مجاہد تھے کہ ڈیڑھ سو برس میں بھی انگریزی شاہنشاہیت ان کو رعیت بنانے میں کامیاب نہ ہو سکی۔ وہ آزاد تھے اور آزاد رہے، تا آنکہ پاکستان بن گیا۔

اس کے علاوہ انگریزوں نے تین جنگیں افغانستان کے افغانوں کے خلاف بھی لڑی تھیں اور تینوں ہی جنگوں میں انگریزوں کو بھاری نقصان اٹھانا پڑا تھا اور دوسری افغان جنگ میں سردار ایوب خان کے ہاتھوں میوند کے قریب انگریزی فوج نے بری شکست کھائی تھی، خود انگریز مورخین لکھتے ہیں کہ مشرق میں انگریزی سامراج کی یہ پہلی شکست تھی۔ تیسری افغان جنگ میں

اعلیٰحضرت غازی امان اللہ خان نے کلی طور پر افغانستان کو انگریزوں کی باجگزاری سے نجات دلوا دی تھی۔ یہی وجہ تھی کہ اعلیٰحضرت امان اللہ خان غازی کے نام نامی سے علامہ اقبال نے پیام مشرق کو منسوب کیا ہے۔ علامہ ان کو اسلام کا ایک جانباز ہیرو سمجھتے تھے

علامہ اقبال نے پیام مشرق کے دیباچے میں اسلامی مشرق کے سیاسی حالات کا جو جائزہ پیش کیا ہے اس میں اختصار کے ساتھ تقدیر امم کے عروج و زوال کے راز ہائے سربستہ بھی بیان کیے ہیں اس دیباچے کی روشنی میں یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ یورپ کی پہلی جنگ عظیم کے بعد مشرق نے بالعموم اور اسلامی مشرق نے بالخصوص صدیوں کی مسلسل نیند کے بعد، بیداری کی ایک معمولی سی انگڑائی لی تھی لیکن دوسری جنگ عظیم کے بعد اسلامی مشرق میں خصوصیت کے ساتھ نئی زندگی کی ایک لہر دوڑ گئی اور اسلامی مشرق نے ایک طویل مدت کے بعد نیند سے آنکھ کھولی۔ مگر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ نہ تو اسلامی مشرق اور نہ غیر اسلامی مشرق نے اس بیداری سے کما حقہٗ فائدہ اٹھایا۔ انہوں نے اس بیداری کو تاریخی عمل کا ایک فطری تسلسل سمجھ رکھا ہے نہ کہ ایک طویل جدوجہد کا نتیجہ جبکہ اصلی حقیقت بقول علامہ جہد ہے کسی طرح کا استحقاق نہیں ہے

زندگی جہد است ، استحقاق نیست

مقام افسوس ہے کہ صدیوں کی غلامی کی وجہ سے، مشرق، اور بالخصوص اسلامی مشرق کے قدامت پسند مدبرین، اس حیرت انگیز، عالمگیر انقلاب کا صحیح اندازہ نہ لگا سکے جو آج کی دنیا میں شدت کے ساتھ محسوس کیا جا رہا ہے۔ یعنی وہ اس حقیقت کو نہیں سمجھ سکے کہ یہ انقلاب صرف مشرق تک محدود نہیں، بلکہ یہ نوع انسانی کے اجتماعی تحت الشعور میں برپا ہو رہا ہے۔ جس میں مشرق اور مغرب دونوں شامل ہیں۔ بالفاظ دیگر یہ نوع انسانی کے اجتماعی باطنی ضمیر کی آواز ہے۔

اسلامی ممالک کو خصوصیت کے ساتھ معلوم ہونا چاہیے کہ اسلام کی نشاۃ ثانیہ اس وقت تک پائیدار بنیادوں پر استوار نہیں ہو سکتی، جب تک اس کی روح مسلمانوں کے اجتماعی ضمیر میں اسلامی اقدار اپنانے سے متشکل نہ ہو۔ یہی فطرت کا اٹل قانون ہے اور یہی تعلیم قرآن پاک میں ہمیں واضح طور پر دی گئی ہے۔

علامہ اقبال کے نزدیک آج کی ناسازگار دنیا میں فطرت کے مقاصد کی نگہبانی کرنے والی دو قومیں ہیں یعنی عرب اور افغان۔ عرب کو علامہ بندۂ صحرائی اور افغان کو مرد کہستانی کہتے ہیں۔ ایک طرف بندۂ صحرائی، جس کے متعلق علامہ فرماتے ہیں

اے در دوشت تو باقی تا ابد

نعرۂ لاقیصر و کسریٰ کہ زد

عالمی صیہونیت اور اس کے حامیوں کے خلاف فلسطین میں برسرِ پیکار ہے اور یہ وہ صیہونیت ہے جس کے بارے میں علامہ کی رائے ہے ہے

تاک میں بیٹھے ہیں مدت سے یہودی سود خوار

جس کی روباہی کے آگے ہیچ ہے زورِ پلنگ

تو دوسری طرف "مردِ کہستانی" افغانستان کی سنگلاخ سرزمین میں، جو زمانۂ قدیم سے انقلابات اور تاریخی معرکوں کی جولانگاہ رہا ہے اور تاریخ ساز قوموں کے لیے اپنے جغرافیائی محل وقوع کی بدولت، برصغیر پاک و ہند کا دروازہ ہے، اشتراکیت کے دیو کے خلاف سینہ سپر ہے وہ اشتراکیت جو علامہ کے خیال میں مقامِ "لا" میں گرفتار ہے ؎

کردہ ام اندر مقاماتش نگہ

لا سلاطین، لا کلیسا، لا اِلٰہ

گویا عالمِ اسلام آج پھر آگ اور خون کے دریا سے گذر رہا ہے اور ہر طرف طاغوتی طاقتیں مسلمانوں کو گھیرے ہوئے ہیں ؎

آگ ہے، اولادِ ابراہیمؑ ہے نمرود ہے

اور ان لوگوں کو ہمارا امتحان ہی نہیں مقصود، بلکہ خدانخواستہ ہماری تباہی کے بھی درپے ہیں۔ لیکن اسلام سے ہمیں پتہ چلتا ہے کہ ملتِ اسلامیہ آگ اور خون سے کھیلنے کی عادی ہے، یہ اس کے لیے کوئی نئی چیز نہیں ؎

سرِ خاکِ شہیدے برگ ہائے لالہ می پاشم

کہ خونش با نہالِ ملتِ ما سازگار آمد

چنانچہ علامہ نے ایسے ہی ناسازگار حالات کا مقابلہ کرنے کے لیے مسلمانانِ عالم کو یہ تعلیم دی ؎

بُتانِ رنگ و خوں کو توڑ کر ملت میں گم ہو جا

نہ تورانی رہے باقی، نہ ایرانی، نہ افغانی

اور ساتھ ہی یہ درس بھی دے رہے ہیں ؎

ایک ہوں مسلم حرم کی پاسبانی کے لیے

نیل کے ساحل سے لے کر تا بخاکِ کاشغر

مسلمانانِ عالم بارہا اپنی طویل تاریخ میں ایسے مصائب کی طوفانی لہروں میں ڈوب کر پھر ابھرے ہیں۔ انشاءاللہ اب کے بھی اس امتحان میں پورے اتریں گے۔ لیکن بایں ہمہ آج کی بدلتی ہوئی خون آشام انقلابی دنیا میں رزم و بزم کے طور طریقوں کا انداز کچھ ایسا بدل گیا ہے کہ دنیا کی دو عظیم طاقتیں اگر آپس میں ایٹمی ہتھیاروں سے لڑ پڑیں، تو ایک اندازے کے بعد ایک ملین یعنی دس لاکھ ہائیڈروجن بموں کے دھماکوں سے دنیا و مافیہا کا چشم زدن میں خاتمہ ہو جائے گا اور ٹی۔ این۔ ٹی کا دوزخ دنیا کے ہر مرد، عورت، بچے اور بوڑھے کے حصے میں آجائے گا۔ اس قیامتِ کبریٰ کے کچھ آثار ابھی سے نمودار ہونے لگے ہیں۔ بلکہ درحقیقت دیت نام سے تیسری جنگِ عظیم شروع ہو چکی ہے اور مختلف ملکوں میں یہ آگ، دھیمی دھیمی سلگ رہی ہے۔ اور عین ممکن ہے کہ کسی روز اچانک شعلۂ جوالہ بن کر دنیا کو بھسم کر دے۔ یہ سلگتی ہوئی آگ اب افغانستان میں پہنچ گئی ہے۔ اس

افغانستان میں جو بقول علامہ اقبال، آسیا یا ایشیا کا دل ہے ؎

آسیا یک پیکرِ آب و گِل است
ملتِ افغاں در آں پیکر دل است
از فسادِ اُو فسادِ آسیا
در کُشادِ اُو کُشادِ آسیا

آج افغانستان کا فساد پوری دنیا کے لیے فساد کا باعث ہو سکتا ہے۔ افغانستان کے کوہ و دمن میں جو لڑائی اس وقت ہو رہی ہے اور اس لڑائی میں افغانی مجاہدین کے ساتھ افغانی ملا شانہ بہ شانہ لڑ رہا ہے۔ وہی ملا جس کی غیرتِ دین کو اقبال نے سراہا ہے وہ کسی معمولی درجے کی لڑائی نہیں۔ یہاں "لا" اور "اِلا" برسرِ پیکار ہیں۔ یہ دراصل دورِ حاضر کی جنگ بدر ہے۔ جس میں مسلمانوں کی فتح و شکست پر، صرف افغانستان کی قسمت کا نہیں پورے عالمِ اسلام کی قسمت کا بھی فیصلا ہو گا۔

لہٰذا پورے عالمِ اسلام کو افغانستان کی صورت حال کا تجزیہ کر کے عالمِ اسلام کے لیے حکمت عملی وضع کرنی چاہیئے تا کہ اقبال کا افغان آج جس آزمائش اور ابتلا سے گزر رہا ہے اس سے اسے نکالا جا سکے۔ اور وہ پھر آزادی حریت اور اسلام سے بہرہ ور ہو کر عالمِ اسلام کا بازوئے شمشیر زن بن سکے۔

عقلِ خود بیں دگر و عقلِ جہاں بیں دگر است

بالِ بلبل دگر و بازوئے شاہیں دگر است

69

فکریات :

غزالی کے فلسفے میں شک کی معنویت اور اہمیت

مُصنف : عثمان بکر

ترجمہ : محمد سہیل عمر

مغربی محققین اور مستشرقین کی تصانیف میں ابو حامد محمد الغزالیؒ کے بارے میں یہ خیال بالعموم ظاہر کیا جاتا رہا ہے کہ وہ نہ صرف تشکیک کو ایک منہاجِ حصولِ علم سمجھتے تھے بلکہ اس ضمن میں ان کے افکار ڈیکارٹ کی فلسفیانہ ارتیابیت کے پیش رو بھی ہیں۔ بعض مسلمان مفکرین بھی اس رائے کے قائل ہوئے ہیں۔ ہمارے خیال میں یہ ایک سطحی مشابہت ہے اور دونوں مفکرین کے تصورِ کائنات کے سیاق و سباق میں رکھ کر دیکھنے سے ان دونوں کا اساسی فرق واضح ہو سکتا ہے۔ نیز یہ اسلامی تمدن کے ان مظاہر اور ان افکار کی بھی ایک مثال ہے جو اپنے اسلامی تناظر سے اکھاڑ کر ایک اجنبی تمدن میں پیوند کیے گئے اور ان کی مابعد کی منفی نشوونما کو اسلامی تہذیب کا فیض قرار دے کر اس پر فخر کیا گیا۔ اس سلسلے کی دوسری اہم مثال "سائنسی طریقہ کار" ہے جس پر گزشتہ اشاعت میں گفتگو ہو گئی۔ اس شمارے کے لیے ہم عثمان بکر صاحب کے مضمون کا ترجمہ پیش کر رہے ہیں جس میں انہوں نے اس اہم مسئلہ پر قلم اٹھایا ہے۔ عثمان بکر کا تعلق ملائیشیا سے ہے۔ پیشے کے لحاظ سے استاد ہیں۔ ان دنوں معروف محقق اور دانشور سید حسین نصر کی نگرانی میں امریکہ میں پی۔ ایچ۔ ڈی کے لیے تحقیق کر رہے ہیں

محمد سہیل عمر

غزالیؒ کے فلسفے میں تشکیک کی معنویت اور اہمیت

71

ابو حامد محمد الغزالی (۴۵۰ھ/۱۰۵۸ء - ۵۰۵/۱۱۱۱ء) کی وہ کتابیں جنہیں واقعی ان کی تصانیف میں شمار کیا جاتا ہے بہت سی ہیں اور موضوعات کے ایک وسیع سلسلے سے بحث کرتی ہیں۔ تاہم ان کی وہ خاص تصنیف جس کے حوالے سے بہت سے اہل علم ان کے فلسفیانہ نظام میں تشکیک کے مسئلے پر اظہار خیال کرتے رہے ہیں، المنقذ من الضلال (گمراہی سے نجات) ہے۔[1] یہ سوانحی تصنیف غزالی نے اپنی وفات سے تقریباً پانچ برس پہلے مرتب کی۔ گمان غالب ہے کہ اس وقت وہ میمونہ نظامیہ کالج نیشاپور کی مسند تدریس پر واپس آ چکے تھے اور یہ ذوالقعدہ ۴۹۹ھ/جولائی ۱۱۰۶ء کا واقعہ ہے۔ اس سے پہلے کا تمام طویل زمانہ انہوں نے عزلت میں تہذیب نفس اور ریاضت میں گذارا۔ ان کی اس کتاب کا موازنہ بہت سے معاصر اہل علم نے سینٹ آگسٹائن کے اعترافات، نیومین کی Grammar of Assent اور بنین کے Grace Abounding سے کیا ہے۔[2] مؤخر الذکر دونوں کتابوں میں سے پہلی کے ساتھ موازنہ فکری لطافت اور سوانحی بیان کے طور پر اور دوسری سے پابندی شرع میں غایت احتیاط کے پہلو سے۔ ہمارے اس وقت کے مبحث کے نقطۂ نظر سے یہ بات زیادہ اہم ہے کہ غزالی کی اس تصنیف کے حوالے سے یہ بات اکثر کہی جاتی رہی ہے کہ منہاج تشکیک غزالی کے نظام فکر اور نظریۂ علم کے لیے مرکزی حیثیت رکھتا ہے نیز یہ کہ اس مسئلے پر غزالی نے وہی خیال پیش کیا ہے جو بعد میں ڈیکارٹ (۱۵۹۶-۱۶۵۰ء) نے پیش کرنا تھا۔[3] فی الحقیقت دونوں مفکرین کے نظام فکر میں تشکیک کے مقام و منصب کے بارے میں متعدد تقابلی مطالعے کیے جا چکے ہیں۔

راقم الحروف کا مقصود اپنی تحریر سے یہ ہے کہ غزالی کی زندگی اور فکر میں تشکیک کی اہمیت اور معانی پر گفتگو کی جائے، اس اعتبار سے نہیں کہ وہ جدید مغربی فلسفہ کے ارتیابی رویے یا منہاج تشکیک کے پیش رو تھے بلکہ یہ دکھانے کے لیے کہ یہ اسلام کی عقلی روایت کی علمیات کا ایک اہم تکمیلی جز ہے اور غزالی اس عقلی روایت سے پوری طرح وابستہ ہیں۔ ہماری کوشش

ہوگی کہ غزالی کی تشکیک کی نوعیت، طریقۂ کار اور اس کی روح کا تجزیہ کریں۔ اس سوال پر بحث کرتے ہوئے ہم دو اہم باتوں کو ذہن میں رکھیں گے۔ ایک تو وہ مخصوص عقلی، مذہبی اور روحانی فضا جو غزالی کے زمانہ میں عالم اسلام میں عام تھی اور جو بلاشبہ غزالی کی زندگی کے ابتدائی دور میں تشکیک کو جنم دینے والے سب سے بڑے خارجی عنصر کی حیثیت رکھتی ہے۔ دوسری کا تعلق ایسے تمام مجوزہ امکانات سے ہے جو اسلام کی جانب سے انسان کے سامنے یقین کی تلاش کے لیے پیش کیے جاتے ہیں۔ الغزالی کی زندگی کا جتنا بھی ہمیں علم ہے اس سے پتہ چلتا ہے کہ ان کے لیے ان امکانات تک پہنچنے کی راہیں کھلی ہوئی تھیں۔ مزید برآں غزالی کی تشکیک کا جوہر صحیح طور پر تبھی سمجھا جا سکتا ہے جب اسے اس مقصد کے صحیح سیاق و سباق میں رکھ کر دیکھا جائے جس کے لیے المنقذ لکھی گئی اور ایسا کرتے ہوئے غزالی کی بعد کی تصانیف بھی نگاہ میں رہیں۔

الغزالی المنقذ من الضلال میں بتاتے ہیں کہ ان کی زندگی کے عنفوان کے زمانے میں کس طرح ان کے نفس کو ایک پُراسرار مرض نے آ لیا۔ دو ماہ تک یہ مرض ان پر طاری رہا اس عرصے میں وہ "فی الواقع ایک متشکک مگر قول و فکر کے اعتبار سے معمول کے مطابق رہے۔"[6] ان کی عمر اس وقت بیس، پچیس سال کی رہی ہوگی جب نظامیہ کالج نیشاپور میں دوران تعلیم انہیں تشکیک کی اس بیماری نے آ لیا۔ سوال یہ ہے کہ غزالی کے اس شک کی نوعیت کیا ہے؟ غزالی بتاتے ہیں کہ ان کی تشکیک کا آغاز ان کی تلاشِ ایقان کے دوران ہوا جب وہ حقائق الامور کی جستجو کر رہے تھے یا دوسرے لفظوں میں اشیا کی حقیقت "جیسی کہ وہ ہیں"[7] حقیقت اشیاء کا علم "جیسی کہ وہ ہیں" کو الغزالی علم یقین کہتے ہیں۔ ایسا یقینی اور مسلم علم جس میں ان کی تعریف کے مطابق "معلوم شے اتنی بیّن اور ظاہر ہو جاتی کہ اس میں کوئی شک و شبہ باقی نہیں رہتا کوئی امکان فریب و خطا رہ جاتا ہے بلکہ ذہن ایسے کسی امکان کو فرض بھی نہیں کر سکتا"[8] مناسب ہوگا کہ یہاں ہم غزالی کی اس داخلی تلاش و جستجو کے بارے میں کچھ گفتگو کریں کیونکہ ہماری موجودہ بحث سے اس کا خاص تعلق ہے۔ فی الحقیقت اگر ہمیں غزالی کی تشکیک کی نوعیت اور اہمیت کا صحیح فہم حاصل کرنا ہے تو اس تلاش کے معنی ہمیشہ پیش نظر رہنا چاہییں۔

اسلام میں حقائق الامور کی اس جستجو کا منبع حضورؐ کی وہ مشہور دعا ہے جس میں انہوں نے اللہ سے حقیقتِ اشیاء دکھانے کی طلب کی ہے (اللھم ارنی حقیقۃ الاشیاء کما ھی) آنحضرتؐ کی یہ دعا اساسی طور پر ایک عارف کی دعا ہے اس لیے اس کا تعلق اشیاء کی مستور اور فوق الفکری حقیقت سے ہے۔ اسی وجہ سے صوفیاء کی جماعت ہی وہ طبقہ ہے جس میں آنحضرتؐ کی اس دعا کی بازگشت سب سے زیادہ اخلاص اور دیانت سے گونجتی سنائی دیتی ہے۔ معروف صوفی جامی (م ۱۴۹۲ء) نے اس دعا کو ایک حسین انداز میں اس طرح پھیلا کر لکھا ہے کہ صاحب عرفان کی اس جستجو کی روح ان کے بلیغ بیان میں کھنچ آتی ہے۔

(الٰہی الٰہی خلصنا عن الاشتغال بالملاہی و ارنا حقائق الاشیاء کما ہی)

غشاوہ غفلت از بصر بصیرت ما بگشای، و ہر چیز را چنانکہ ہست بما بنمای، نیستی را بر ما در

صورت ہستی جلوہ بدہ ، از نیستی بر جمال ہستی پردہ منہ. این صور خیالی را آئینہ تجلیات جمال خود گردان ، نہ علت حجاب و دوری ، و این نقوش وہمی را سرمایۂ دانائی و بینائی ما گردان ، نہ آلت جہالت و کوری ، و محرومی و مہجوری ما ، ہمہ از ماست ، ما را بما مگذار ، ما را از ما رہائی کرامت کن ، و با خود آشنائی ارزانی دار۔)[۴]

الغزالی کی تلاشِ ایقان جیسا کہ انہوں نے خود بیان کیا ہے ایک صاحب عرفان کی اس مذکورہ جستجو سے مختلف نہیں ہے ابتدا میں البتہ یہ ایک خالص عقلی جستجو تھی۔ خارجی اور داخلی دونوں قسم کے محرکات نے ان جستجو کو مہمیز کرنے میں حصہ لیا۔ اس حد تک کہ غزالی کی جوانی میں ہی ان پر وہ دور آگیا جب وہ شدید تشکیک میں مبتلا ہو گئے۔ ان کے اپنے اعتراف کے مطابق، داخلی طور پر، ان کا قدرتی رجحان فکر ہمیشہ سے اشیا کی اصل حقیقت کو گرفت میں لانے کا تھا۔ جہاں تک خارجی قوتوں کا تعلق ہے تو ہم ان میں سے اہم ترین کی جانب پہلے ہی اشارہ کر چکے ہیں۔ ہماری مراد غزالی کے زمانے کی مختلف عقلی، دینی اور روحانی دھاروں سے ہے جو یقیناً ان جیسے مشاہدہ اور سوچ بچار کرنے والے ذہن کو متاثر کرتے ہوں گے۔ المنقذ سے یہ بات بالکل عیاں ہے کہ یہ مختلف دھارے ان کی توجہ کا مرکز تھے۔ فی الحقیقت وہ اپنی معروف تشکیک کا نقطۂ آغاز انہی فکری دھاروں میں تلاش کرتے ہیں۔ مذاہب اور عقائد کا تعدد ان کو عجیب لگتا تھا اور اس بات پر بھی تعجب ہوتا تھا کہ ہر مذہب کے متبعین اپنے موروثی معتقدات پر پوری ہٹ دھرمی سے جمے رہتے تھے۔ اس سوال پر تنقیدی غور و فکر کا ایک تو نتیجہ یہ ہوا کہ ان پر تقلیدات (وہ موروثی معتقدات جنہیں بے چون و چرا قبول کر لیا گیا ہو) کی گرفت باقی نہ رہی مگر غزالی ایک ایسے عہد میں سانس لے رہے تھے جب ماورا کا تصور نفوس انسانیہ میں ایک جیتی جاگتی حقیقت تھی چنانچہ تعدد ادیان کا مسئلہ غزالی کو اضافیت کی اس راہ پر نہیں ڈال سکا جو آج کی جدید دنیا میں اس مسئلے کے جواب میں پیدا ہوئی ہے۔[۵] اس کے برعکس اس مسئلے سے ان میں انسانی فطرت کی داخلی حقیقت کی تلاش کا داعیہ پیدا ہو انسان کی فطرت قدیمہ جو اس دنیا میں آکر وہ ظرف فراہم کرتی ہے جو دینی ہیئتوں اور دینی اظہار کے تنوع کو قبول کر سکے۔

تاہم مذکورہ بالا سطور سے یہ نتیجہ نکالنا غلط ہوگا کہ غزالی فی نفسہٖ تقلید کے خلاف تھے۔ انہوں نے کبھی بھی تقلید کو سرے سے ترک کر دینے کا مشورہ نہیں دیا۔ فی الحقیقت وہ اسے ان اہل ایمان کے لیے ضروری سمجھتے تھے جن کے سادہ ذہن اس قسم کے عقلی تجسس سے آزاد تھے جو اللہ نے دوسری قسم کے لوگوں میں رکھی ہے اور اسی لیے یہ سادہ لوگ اشیاء کو دوسروں کی سند پر مان کر مطمئن ہو جاتے ہیں۔ تقلید پر غزالی کے جو اعتراض ہیں اسے بلند ترین درجۂ یقین کے لیے غزالی کے تجسس کے سیاق و سباق میں رکھ کر دیکھا جانا چاہیے۔ عملی اعتبار سے یہ جستجو عوام کے لیے ہے ہی نہیں بلکہ غزالی جیسے گنے چنے افراد سے متعلق ہے۔ ایسی جستجو کے نقطۂ نظر سے تقلید یقیناً ایک بڑی رکاوٹ ہے جو اس کے تحقق کی راہ میں حائل ہو جاتی ہے چنانچہ وہ خود کو تقلید کے بندھن سے آزاد کر لیتے ہیں۔ (رابطۃ التقلید)۔ یہاں ہمیں دو باتوں میں

فرق واضح کرنا ہوگا ایک تو تقلید جس کا مطلب ہے اکتساب تصورات کا ایک خاص طریقہ اور دوسری ہے تقلیدات جس سے مراد خود وہ تصورات ہیں۔ مگر غزالی کا فکری مطالعہ کرنے والے بہت کم لوگ یہ امتیاز قائم کرپاتے ہیں۔ غزالی جب اولُ الذکر کو اپنی ذات کے حوالے سے رد کرتے ہیں تو اس کی بنیاد اس طریقے کی خلقی محدودیت کی منہاجی تنقید ہوتی ہے جب کہ عوام الناس کے لیے اسے قبول کرتے ہوئے وہ محض عالم انسانی کی حقیقت کے ایک پہلو کا اثبات کرتے ہیں۔ تقلید پر اعتماد نہ کرنے کی بنیاد یہ ہے کہ اس کے ذریعے آپ صحیح اور غلط دونوں قسم کی تقلیدات قبول کر سکتے ہیں اور غلط تقلیدات کا مسئلہ صرف اس چیز سے بھی حل نہیں ہو سکتا کہ تقلید کو یکسر ترک کر دیا جائے جو عملاً ناممکن ہے۔ بلکہ اس کا حل یہ ہے کہ خود ان تقلیدات ہی کے حق و باطل ہونے کے سوال پر غور کیا جائے۔ چنانچہ المنقذ میں غزالی ہمیں بتاتے ہیں کہ تقلید کے مسئلے پر غور کرنے کے بعد انہوں نے کس طرح ان تقلیدات کی چھان پھٹک شروع کی تاکہ ان میں سے صحیح کو غلط سے جدا کر سکیں۔[۹] ان کی فکری کاوشوں کا بہت سا حصہ اسی کام کے لیے وقف رہا۔

غزالی کے خیال میں تقلید کا مثبت منصب یعنی کسی سند کی بنیاد پر حقائق کو تسلیم کرنا ایسی چیز ہے جس کی حفاظت سچا علم رکھنے والوں کو کرنا چاہیے۔ یہی لوگ ہیں جنہیں جائز طور پر یہ حق پہنچتا ہے کہ وہ دینی اور روحانی امور کے سلسلے میں علم کی تشریح اور تعبیر کریں۔ جہاں تک علم کا معاملہ ہے تو غزالی نے اقلیم انسانی کی اس حقیقت کی توثیق کی ہے کہ علم کے درجات یا مراتب ہوتے ہیں اور نتیجتاً اہل علم کے بھی۔ ان کے اس خیال کی بنیاد قرآن کی وہ آیت ہے جو غزالی نے درج کی ہے، "تم میں سے جو ایمان رکھتے ہیں اور علم والے ہیں اللہ ان کے درجات اونچے کرتا ہے"[۱۰] اسلام میں مراتب اسناد کا ایک نظام ہے جس میں سب سے اونچی حیثیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ہے اور جو بالآخر خود اللہ تعالیٰ تک پہنچ جاتا ہے۔ غزالی کہتے ہیں کہ ایمان علم کا ایک درجہ ہے اور اس کا مطلب ہے دوسروں کا تجربہ اور دوسروں کی بات پر مبنی علم کو سن کر مان لینا حسن ظن[۱۱] اس طرح جن کی بات مانی جاتی ہے ان میں بلند ترین مقام آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ہے۔

جدیدیین کے بعض حلقوں سے یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ تقلید کو لوگوں کے ایک طبقے کے لیے تسلیم کرنا اور دوسرے گروہ کے لیے ناقابل قبول ٹھہرانا ایک خطرناک تصور ہے اس لیے کہ اس سے ایک طرح کی ذات پات کے نظام کو تشکیل دینے کی راہ کھلتی ہے جو اسلام کی روح کے خلاف ہے۔ سطور بالا میں اس مسئلے پر جو کچھ کہا گیا ہے وہ فی الواقع اس اعتراض کی تردید کے لیے کافی ہے تاہم ہم ایک ایسے صاحب علم کی رائے اس ضمن میں نقل کرتے ہیں جسے اس بات کا افسوس ہے کہ جدیدیت پرستوں کے ہاتھوں اسلام کا تصور مراتب علم اور مراتب اسناد برباد ہو گیا: "جہاں تک معاشرے میں انسانی درجہ بندی کا تعلق ہے تو ہم "مراتب" سے قطعاً اس کی وہ ملتی جلتی صورت مراد نہیں لیتے جس کے تحت استحصال، جبر اور استبداد کو سند جواز عطا کی جاتی ہے گویا یہ اللہ کے مقرر کیے ہوئے اصول ہوں ...... یہ امر درست ہے کہ انسانی معاشرے میں نظام مراتب اکثر مختل ہوتا رہا ہے مگر اس چیز کے یہ معنی نہیں ہیں کہ اقلیم انسانی میں مراتب کا کوئی جواز نہیں کیونکہ فی الحقیقت نظام تخلیق

میں ایک "جائز" درجہ بندی پائی جاتی ہے۔ یہ امر اللہ ہے جو تمام مخلوقات پر جاری ہے اور عدل الٰہی کا مظہر[۴۳] مراتب علم اور مراتب وجود کا یہی تصور ہے جو غزالی کے نظریۂ علم اور نظام فکر میں مرکزی حیثیت رکھتا ہے اور انہیں کبھی یہ خیال بھی نہ گزرا ہوگا کہ اس تصور میں ذات پات کے معاشرتی نظام کو اسلام کی طرف سے سندِ جواز عطا کرنے کا شائبہ بھی ہو سکتا ہے۔

تقلید پر غزالی کی منہاجیاتی تنقید پر اپنی بحث کو سمیٹتے ہوئے ہم کہہ سکتے ہیں کہ وہ تقلید سے اس لیے نامطمئن تھے کہ وہ ان کی شدید عقلی تشنگی کو سیراب کرنے سے قاصر تھی۔ ان کی اپنی نوعمری کے باوجود یہ ایک بیّن چیز تھی کہ تقلید حق اور باطل دونوں تک لے جاسکتی ہے۔ لیکن حق کیا ہے اور باطل کیا ہے؟ اس کے بارے میں ان کے گردوپیش بحث کا ایک سمندر تھا جو انہیں بُری طرح بے چین رکھتا تھا۔ فلسفے کے سب سے مرکزی سوال پر ان کے غور و فکر کا دراصل یہ سے واہوتا ہے۔ یہ سچا علم کیا ہے یہی سوال ان کے ارتیابِ فکری کی شدت کا نقطۂ آغاز ہے۔ تعددِ ادیان اور اختلافِ عقائد اور ان کا مرکزی مسئلہ یعنی تقلید تو خیر تھی ہی، اس کے علاوہ ایک اہم تر مذہبی اور روحانی لہر نے بھی ان کے اس شک کے آغاز میں حصہ لیا اور ان کے ذہن کو شدت سے متاثر کیا۔ ان کے بیان کے مطابق یہ چیز مکاتبِ فکر (مذاہب) اور فرقوں کی کثرت کا خود اسلامی معاشرے میں وجود تھا ان میں سے ہر ایک حق کی تفہیم اور اثبات کا اپنا اپنا طریقہ رکھتا تھا اور ان میں سے ہر ایک کا دعویٰ تھا کہ یہی فرقہ نجات یافتہ ہو گا۔ الغزالی نے المنقذ میں لکھا ہے کہ امت کے ان حالات کی مثال "اس گہرے سمندر کی ہے جس میں بیشتر لوگ غرق ہو جاتے ہیں اور صرف چند نفوس بچ کر نکل سکتے ہیں" اور اس میں نبی علیہ السلام کی مشہور وعید پوری ہوتی دکھائی دیتی ہے۔ "میری اُمت ستر فرقوں میں بٹ جائے گی ان میں سے ایک ناجی ہوگا۔" یہ مذہبی فضا کوئی غزالی کے زمانہ ہی سے خاص نہیں تھی۔ چند صدیاں ادھر حارث بن اسد المحاسبی (۱۶۵ھ/۷۸۱ء - ۲۴۳ھ/۸۵۷ء) نے بھی امتِ اسلامیہ کی ایسی ہی افسوسناک صورتحال کا نوحہ کیا تھا۔ المحاسبی اپنے دور کے مشہور صوفی تھے اور ان کی تحریروں نے غزالی کو بہت متاثر کیا تھا بلکہ المنقذ کا سوانحی اندازِ تحریر بھی شاید المحاسبی کی تصنیف کتاب الوصایا کے دیباچے (النصائح) کے سوانحی انداز کا ممنون منت ہے۔[۴۴]

کتاب الوصایا کا مندرجہ ذیل اقتباس المنقذ کی بعض عبارتوں سے حیران کن مشابہت رکھتا ہے اور المحاسبی کے زمانے کی مذہبی فضا کی نوعیت کے بارے میں بہت کچھ بتاتا ہے:

> "ہمارے زمانے میں یہ بات عام ہوگئی ہے کہ یہ امت ستر سے زیادہ فرقوں میں بٹ چکی ہے۔ ان فرقوں میں سے صرف ایک راہِ نجات پر گامزن ہے اور باقی سب کے بارے میں اللہ ہی بہتر جانتا ہے۔ میں اپنے لیے کہہ سکتا ہوں کہ میں نے کبھی زندگی کے ایک لمحے کو بھی ان اختلافات پر سوچ بچار ترک نہیں کیا جن میں امت مبتلا ہے اور واضح راستہ اور طریق حق کی کھوج لگاتا رہا۔ اس کے لیے میں نے نظریہ اور عمل دونوں کی جستجو کی اور راہ آخرت کی ہدایت کے لیے علم کلام کے ماہرین کی ہدایت حاصل کی۔ علاوہ ازیں میں نے تعلیمات الٰہیہ کا مطالعہ فقہاء کی تعبیرات کی مدد سے بھی کیا اور امت کے مختلف حالات پر سوچتا رہا۔ اس کی متنوع تعلیمات اور اقوال

کو جانچتا رہا۔ ان سے میں نے مقدور بھر علم حاصل کیا اور میں نے دیکھا کہ ان کا اختلاف گویا ایک گہرا سمندر ہے جہاں بہت سے ڈوب چکے اور صرف ایک چھوٹا سا گروہ اس سے بچ کر نکل پایا اور میں نے ان میں سے ہر جتھے کو یہی دعویٰ کرتے دیکھا کہ نجات ان کی پیروی میں ہے اور یہ کہ وہ شخص جو ان سے اختلاف کرے گا مٹ جائے گا........

دلچسپ چیز یہ ہے کہ گو غزالی کی سوانحی تصنیف محاسبی کی تصنیف سے زیادہ ڈرامائی اور زور بیان میں بڑھی ہوئی ہے تاہم دونوں ادیبوں پر ایک ہی سا ذاتی بحران گزرا تھا جو ملتے جلتے خارجی حالات کا پیدا کردہ تھا۔ دونوں ہی کو نور یقین کی اور ایسے علم کی تلاش تھی جو نجات کا ضامن ہو اور دونوں ہی نے تصوف میں یہ روشنی حاصل کی۔ اپنی اس تلاش میں دونوں ہی نے علم کا سماجی اور فلسفیانہ تجزیہ کیا۔ اس تجزیے کی تفاصیل ہنوز مطالعے کی محتاج ہیں۔ تاہم اس میں کوئی شبہ نہیں کہ شک اور یقین کی فلسفیانہ بحث خالصتاً غزالی کا اپنا اضافہ ہے۔

اس سے قبل ہم یہ بحث کر چکے ہیں کہ وہ کون سے عناصر تھے جنہوں نے غزالی کی تشکیک کو جنم دیا اور جس سے ان کا بنیادی سوال پیدا ہوا کہ علم کے حقیقی معنی کیا ہیں؟ ہم نے اس بات کا ذکر بھی کیا ہے کہ ان کا شک اس وقت اور زور پکڑ جاتا ہے جب وہ پوری سنجیدگی سے مندرجہ بالا سوال پر غور کرنا شروع کر دیتے ہیں۔ اب ہم غزالی کی تشکیک کے فلسفیانہ معنی پر گفتگو کریں گے۔ یقینی اور ناقابل خطا علم (علم الیقین) کی جو تعریف غزالی نے کی ہے وہ ہم درج کر چکے ہیں۔ یہ ایسا علم ہے جو ہر غلطی اور شک سے کاملاً مبرا ہے اور جس سے دل کو مکمل اطمینان ہو جاتا ہے۔ کیا ایسا ایقان یا ایسا یقین ممکن ہے؟ یہ چیز اہم ہے کہ غزالی نے کبھی یہ سوال نہیں پوچھا بلکہ سطور بالا میں درج معیار یقین کی کسوٹی پر فوراً اپنے علم کی حالت کو پرکھنا شروع کر دیا۔ ان پر یہ واضح ہوا کہ ان کے پاس کوئی ایسا علم نہیں ہے جو مذکورہ معیار پر پورا اترتا ہو سوائے حواس سے آنے والے علم (حسیات) اور بدیہی حقائق کے (ضروریات)۔ پھر وہ اپنے علم حواس پر شک پیدا کرنا شروع کرتے ہیں تاکہ یہ پتہ چل سکے کہ یہ علم نا قابل خطا اور نا قابل تشکیک ہے یا نہیں۔ ان کی اس کاوش کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ علم حواس کو یقین بہم پہنچانے کا جو دعویٰ ہے وہ باطل ٹھہرتا ہے اس کاوش میں عقل حَکَم کا کردار ادا کرتی ہے۔ عقل کی جانب سے ادراک بالحواس پر غلط ہونے کا جو دعویٰ کیا گیا ہے حواس اس کی تردید نہیں کر سکتے۔

حسی ادراکات پر سے غزالی کا اعتبار اٹھ گیا تو انہوں نے عقل کے فراہم کردہ یقین میں پناہ ڈھونڈی جس کے مطابق کچھ حقائق اولیہ موجود ہیں مثلاً، دس تین سے زیادہ ہے، اور ایک ہی چیز کی تائید اور تردید بیک وقت نہیں کی جا سکتی (اجتماع النقیضین) اور ایک ہی چیز بیک وقت حادث اور قدیم، موجود اور معدوم، واجب اور محال نہیں ہو سکتی۔ تاہم عقل کے فراہم کردہ مواد (عقلیات) کی پناہ گاہ بھی تشکیک کے عناصر سے محفوظ نہیں۔ اس مرتبہ شک اس اعتراض سے پھوٹتا ہے جو حسی مدرکات کی طرف سے عقل کے دعویٔ ایقان پر کیا جا سکتا ہے۔ عقل کے یہ دعاوی اس طرح رد نہیں ہوتے جیسے اس

”
سے قبل عقل نے حواس کے دعاوی رد کیے تھے۔ ان میں شک صرف ایک مشابہ دلیل کے ذریعے پیدا ہوتا ہے اور یہ شک ایسا ہے جسے عقل مکمل طور پر رفع نہیں کر سکتی۔ عقل کے سامنے صرف یہ امکان پیش کیا جاتا ہے کہ ایک فیصلہ کرنے والا اس سے بھی برتر ہے جو اگر ظاہر ہوا تو ”عقل کے فیصلوں کو باطل قرار دے دے گا ایسے ہی جیسے عقل کے حکم نے حواس کے فیصلوں کو جھوٹا قرار دیا تھا۔“[8] اگر یہ تیسرا جج نمودار نہیں ہوا تو یہ چیز اس کے وجود کے امکان کو محال نہیں بنا سکتی۔ غزالی کے اندر یہ داخلی مباحثہ اس وقت اور زور پکڑ جاتا ہے جب عقل جزئی سے ورا ایک اور نوع کے ادراک کا امکان مختلف قسم کے دلائل اور شواہد سے مستحکم ہونے لگتا ہے۔ سب سے پہلے عقل جزئی سے یہ تقاضا ہوتا ہے کہ وہ خواب کے مظاہر پر اصول مشابہت کا اطلاق کرے: مذکورہ فوق الفکری درجہ کا تعلق ہماری بیداری کی حالت سے جس میں حواس اور عقل جزئی پوری طرح کام کر رہے ہوتے ہیں ایسا ہی ہے جیسا کہ اس موخر الذکر حالت کا تعلق نیند سے ہے۔ اگر ہماری حالت بیداری ہمارے عالم خواب کے تخیلات اور افکار کے بے بنیاد ہونے کا فیصلہ کرتی ہے تو فوق الفکری مرتبہ ہمارے فکری اعتقادات کے صحیح یا غلط ہونے کا فیصلہ کر سکتا ہے۔ غزالی خود بھی ان فقہا میں تھے جن کی سب سے زیادہ عزت کی جاتی تھی۔ یہاں یوں لگتا ہے جیسے ان کی دلیل کے مخاطب فقہا اور دوسرے لوگ ہیں جو عقل جزئی کے حامی اور قیاس و اصول مشابہت میں ماہر تھے۔ ہمارا اشارہ اس جانب نہیں ہے کہ یہ خیال غزالی کو اس وقت آیا جب وہ واقعی اپنے داخلی مباحثے کے تجربے سے گزر رہے تھے ہو سکتا ہے یہ خیال اس وقت ابھرا ہو جب انہوں نے المنقذ کے لکھنے کا فیصلہ کیا کیونکہ ہماری رائے میں المنقذ لکھی ہی اس لیے گئی تھی کہ عقلیت پرستوں پر یہ چیز واضح کی جائے کہ اسلامی علمیات فوق الفکری ادراکات کے وجود کو نہ صرف تسلیم کرتی ہے بلکہ اسے علم کی حقیقی کلید سمجھتی ہے۔ چنانچہ المنقذ میں غزالی نے عقلیت پرستوں کو ان الفاظ ہدف ملامت بنایا ہے۔ ”چنانچہ وہ شخص جو کشف حقائق کو دلائل موضوعہ پر منحصر جانتا ہے، اللہ کی رحمت واسعہ کو یقیناً محدود کر رہا ہے۔“[9]

فوق الفکری مرتبہ کے امکان کی تائید میں عقل جزئی کے سامنے جو دوسری چیز پیش کی جاتی ہے وہ لوگوں کے ایک گروہ یعنی صوفیا کا وجود ہے جو اس مرتبہ کا واقعی تجربہ رکھنے کا دعویٰ کرتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ ان احوال کے تجربے سے گزرتے ہوئے جو مظاہر وہ دیکھتے ہیں وہ عقل جزئی کے عام ادراکات سے لگا نہیں کھاتے۔ آخری چیز جس پر بطور شہادت عقل جزئی کی توجہ دلائی جاتی ہے حدیث نبوی ہے: ”الناس نیام، اذا ماتوا استیقظوا“ اور قرآن کی یہ آیت لَقَدْ كُنْتَ فِي غَفْلَةٍ مِّنْ هٰذَا فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ“[10] حدیث اور قرآن کی آیت دونوں میں انسان کی حالت مابعد الموت کا حوالہ ہے اور عقل جزئی کے سامنے یہ بات رکھی جاتی ہے کہ یہی حالت ہے جس پر ہم بات کر رہے ہیں۔

حق کے بارے میں عقل جزئی کے فیصلہ کن ہونے پر یہ تمام اعتراضات ایسے ہیں جن کا اطمینان بخش رد عقل جزئی کے بس میں نہیں۔ الغزالی کے نفس کا پراسرار روگ جو تقریباً دو ماہ جاری رہا عقل جزئی اور ایک دوسرے ملکہ کے درمیان اسی داخلی کھینچ تان اور تناؤ سے عبارت تھا۔ یہ دوسرا ملکہ یا یہ دوسری استعداد حواس کے ذریعہ عقل جزئی تک یہ مطالبہ

پہنچاتی ہے کہ اس کا وجود اور ان تجربات کا امکان تسلیم کیا جائے جو اس ملکہ کی مختلف قوتوں سے متعلق ہیں اور جن کا دعوے صوفیا رکھا کرتے ہیں۔ یہ قوت یا یہ ملکہ فوق الفکری اور ماورائے منطق ہے اور اسے ملکہ وجدان یا کشف کہتے ہیں۔ اس وقت تک غزالی کی جس قدر عقلی نشوونما ہوئی تھی اس کے مطابق وہ صرف ان تجربات کے امکان کو تسلیم کر سکتے تھے۔ بعد میں اپنی زندگی کے بھرپور روحانی دور میں البتہ انہوں نے اس ملکہ کی اعلیٰ قوتوں کا حامل ہونے کا اعلان کیا ہے جن سے ان پہ عالم روحانی کے لاتعداد اسرار کھلے[21] الغزالی کی اصطلاح میں یہ قوتیں کشف (بلاواسطہ دید) اور ذوق ہیں۔ موخرالذکر کو میکارتھی نے "تجربہ ثمرآور" اور واٹ نے "تجربہ مباشرہ" کے الفاظ سے ترجمہ کیا ہے[22]

حسی ادراکات سے فکری مدرکات تک درجہ بدرجہ پہنچنے میں غزالی کو کوئی ایسی دشواری نہیں ہوتی مگر فکری تجربہ جب پہلی بار وجدانی، کشفی تجربے سے براہ راست دوچار ہوتا ہے تو یہ غزالی کے لیے ایک تکلیف دہ چیز ثابت ہوتی ہے۔ دو ماہ کے عرصہ کے لیے جو وہ "قول و عقائد میں تو نہیں مگر فی الواقع متشکک" ہو گئے تھے تو اس عرصے میں انہیں اپنے عقل جزئی کے ملکہ پہ اعتماد کرنے میں شدید تشکیک کا سامنا کرنا پڑا کیونکہ ملکہ وجدان کی طرف سے بعض ایسی چیزوں کا ظہور ہو رہا تھا جو اول الذکر سے ٹکراتی تھیں۔ ان کا مسئلہ یہ تھا کہ علم کے پورے نظام میں انسان کے قوائے علمیہ کا صحیح مقام دریافت کریں اور بالخصوص عقل جزئی اور کشف و وجدان کے مابین صحیح تعلق استوار کیا جائے (موخرالذکر اصطلاح کو اس کے روایتی معنوں میں سمجھنا چاہیے۔) پس جب انہوں نے اپنے مرض سے شفا پائی تو یہ منطقی ثبوت یا عقلی دلائل کی بنا پر نہیں بلکہ اس نور کے اثر سے تھا جو اللہ نے ان کے سینے میں اتارا۔ ان کا فکری توازن بحال ہو گیا اور وہ پھر سے ضروریات (بدیہیات) کے ذیل میں عقلی مدرکات کو قابل اعتماد سمجھنے لگے۔ تاہم اس نئے عقلی توازن میں اب فکر یا عقل جزئی کو پہلے کی طرح مقام غالب حاصل نہیں تھا کیونکہ غزالی کا کہنا ہے کہ اللہ نے ان کے سینے کو جو روشنی عطا کی وہی بیشتر علم کی کلید ہے[23]

ہم اس رائے سے جو بعض اہل علم نے ظاہر کی ہے اتفاق نہیں رکھتے کہ منہاج تشکیک غزالی کی علمیات اور نظام فکر میں مرکزی حیثیت رکھتا ہے۔ المنقذ کی تمام روح اس نظریے کی تائید نہیں کرتی کہ غزالی حقائق کی تلاش کے لیے تشکیک کو ایک ذریعہ بنانے کی وکالت کرتے ہیں[24] اور المنقذ میں کوئی ایسی بات نہیں ہے جس کا ڈیکارٹ کے اس قول سے موازنہ کیا جا سکے کہ "زندگی میں ایک بار یہ لازمی ہے کہ ممکنہ حد تک ہر شے پر شک کیا جائے"[25] یہاں سے ہمارا سوال پیدا ہوتا ہے کہ الغزالی کے پہلے ذاتی بحران کی صحیح نوعیت کیا تھی؟ میکارتھی نے تشکیک کے اس بحران کو ایک علمیاتی بحران قرار دیا ہے جو صرف عقل سے متعلق ہے جبکہ اس کے برعکس الغزالی کا دوسرا ذاتی بحران اس کے بیان کے مطابق ضمیر کا بحران ہے اور روح سے متعلق ہے[26] فادر پوگی جس کی کتاب مسلمانوں کی کلاسیکی روحانی تالیف کو میکارتھی نے الغزالی اور المنقذ کے نفیس ترین مطالعات میں سے ایک قرار دیا ہے، اس کے خیال میں الغزالی کی نوعمری کی یہ تشکیک غیر حقیقی اور محض ایک طریقہ کار ہے[27] اٹلی کے ایک اور ممتاز مستشرق گیوسیپ فرلانی کو بھی اس بات سے اتفاق ہے کہ الغزالی کی تشکیک

ایک متشکک کی نہیں بلکہ علم کے ناقد کی تشکیک ہے۔[۲۸] ہم ان ماہرین کی رائے سے متفق ہیں کہ اس بحران کے زمانے میں الغزالی نہ تو مذہبی متشکک تھے نہ فلسفیانہ تشکیک میں مبتلا اور ان کا بحران علمیاتی یا طریقۂ حصول علم سے متعلق تھا۔ اس نقطۂ نظر کی تائید کے لیے المنقذ ہی سے وافر شہادت فراہم ہو جاتی ہے۔ غزالی متشکک فلسفی تھے ہی نہیں کیونکہ انہوں نے کبھی مابعد الطبیعاتی ایقان کی قدر و قیمت پر شبہ نہیں کیا۔ وہ حقیقت کے بالقوہ ایقان کے ہمیشہ معترف رہے۔ چنانچہ، جیسا کہ پہلے تذکرہ ہوا وہ کبھی یہ سوال نہیں اٹھاتے کہ حقائق الامور کا علم ممکن ہے یا نہیں۔ بلکہ اس علم کے حصول کے لیے ان کا طبعی میلان فکر ایک طرح سے تائید اور ثبوت ہے کہ انہیں بالقوۃ ایقان حق کا یقین تھا۔

شیخ عیسٰی نورالدین نے لکھا ہے کہ یہ صرف لا ادریے اور اضافیت پرست لوگ ہیں جو یہ دکھانے کی کوشش کرتے رہے ہیں کہ حق کا ایقان حاصل کرنا اصولاً ایک فریب ہے۔ اس کے لیے وہ اس کے مقابل یہ بات لاتے ہیں کہ خطا کا امکان فی الواقع یقینی ہے گویا جھوٹے ایقانات کے نفسیاتی مظاہر سے سچے ایقانات اپنی حیثیت بدل کر کچھ اور ہو جائیں گے اور ان کی افادیت ختم ہو جائے گی اور گویا خود ان جھوٹے ایقانات کا وجود اپنے انداز میں سچے ایقانات کا ثبوت نہیں فراہم کرتا۔[۲۹] جہاں تک الغزالی کا تعلق ہے تو وہ اضافیت پرستوں اور لا ادریوں کی مذکورہ بالا فلسفیانہ ترغیب کا کبھی شکار نہیں ہوئے۔ ان کی تشکیک خود حقیقت کے بارے میں نہیں ہے بلکہ حق کو تسلیم کرنے اور معلوم کرنے کے انداز سے متعلق ہے۔ مگر چونکہ حقیقت سے ان کی مراد یہاں حقیقۃ الاشیاء ہے لہٰذا اس حقیقت کی جستجو میں اس کا علم حاصل کرنے کے ایسے طریقے کی تلاش بھی شامل ہے جو حقیقت کے متوافق ہو۔ علم حاصل کرنے کے جتنے انداز ان کے علمی تحقق کی مد میں آتے تھے ان سب پر ان کی تنقید کا محرک ایک اور طریق حصول علم کے امکان کی نظری آگہی ہے جو صوفیاء اپنے سے خاص جانتے تھے۔ الغزالی کے ذہن کو اس امکان نے اس وقت مضطرب کیا ہو گا جب وہ ذاتی طور پر طریق صوفیاء سے دوچار ہوئے۔ یہاں ہم قارئین کو الغزالی کا ابتدائی تعلیمی پس منظر یاد دلائیں گے۔ ان کی یہ تعلیم تصوف کے قوی اثرات سے مملو تھی۔ السبکی کے بیان کے مطابق ان کے والد ایک درویش خدا ترس تھے جو اپنا زیادہ سے زیادہ وقت صوفیاء کی صحبت میں گزارتے تھے۔[۳۰] الغزالی کو ابتدائی تعلیم کے لیے جس استاد کے سپرد کیا گیا تھا وہ ان کے والد کے ایک متقی صوفی دوست تھے۔ غزالی کے چھوٹے بھائی احمد الغزالی (م۔ ۱۱۲۶) بھی ان کے ہم درس تھے جو اگرچہ ان جیسے مشہور تو نہیں ہوئے مگر بعد کو عظیم صوفی بنے۔ ان کے مریدین میں عبدالقاہر ابو نجیب السہروردی (م۔ ۱۱۶۸) بانی سہروردیہ سلسلہ شامل ہیں۔ بہت سے اہل علم کا خیال ہے کہ خود الغزالی بھی انہی کے مرید تھے۔ نیشاپور میں اپنے زمانۂ طالب علمی کے قیام کے دوران انہوں نے تصوف کا نہ صرف بطور ایک موضوع مطالعہ کیا تھا بلکہ صوفی ابو علی الفضل بن محمد ابن علی الفارمدی الطوسی سے بیعت بھی ہوئے جو القشیری (م: ۴۶۵ھ/ ۱۰۷۴ء) کے شاگرد تھے۔ الفارمدی (م ۴۷۷ھ/ ۱۰۸۴ء) سے الغزالی نے تصوف کے نظری اور عملی حصے سیکھے اور انہی کی نگرانی میں چند روحانی اشغال اور ریاضتیں بھی انجام دیں۔

صوفیاء جو خدا کا ایک ذاتی بلا واسطہ تجربہ حاصل کرنے پر زور دیتے ہیں اس میں غزالی کے لیے کشش بڑھتی جا رہی تھی تاہم اس چیز سے ان کی قدرے دلشکنی ہوتی تھی کہ وہ اس مرحلے تک نہیں پہنچ سکے جہاں اکر صوفیاء کو "اوپر کی رفعتوں"[۳۱] سے خالص الہام نصیب ہونے لگتا ہے۔ یہ سب کچھ سامنے رکھتے ہوئے ہم یہ باور کرنے میں حق بجانب ہیں کہ الغزالی کو ان کے علمیاتی بحران تک لے جانے میں تصوف نے مرکزی کردار ادا کیا۔ الغزالی کی تشکیک جو عقل پر بھروسہ کرنے نہ کرنے سے متعلق ہے اس کا آغاز "نیچے" سے یا خود عقل جزئی کے اپنے اوپر تفکر سے نہیں ہوتا بلکہ اس کا خیال انہیں "اوپر" سے وارد ہوتا ہے کیونکہ وہ صوفیاء کے منہاج علم سے آگاہ تھے جو فوق الفکری ہونے کا دعویٰ رکھتا تھا اور اپنے طور پر عقل جزئی کا ناقد تھا۔ اسی طرح یہ شک دور بھی عقل جزئی کے عمل سے نہیں ہوا بلکہ الہام الٰہی کی روشنی کے نتیجے کے طور پر چھٹ گیا جو تمام قوئ علمیہ کو ان کے حقیقی مقام پر لے جاتی ہے اور اپنی اپنی سطح پر ان کا جواز اور اعتماد بحال کر دیتی ہے۔

الغزالی کبھی مذہبی متشکک بھی نہیں رہے۔ المنقذ میں وہ ہمیں بتاتے ہیں کہ یقین کی اس جستجو کے دوران اسلام کے تین اساسی عقائد پر ان کا ایمان غیر متزلزل تھا۔

"میں نے جو علوم حاصل کیے تھے اور علوم نقلی و عقلی کی دونوں اقسام کی تفتیش کے لیے میں نے جو طریقے برتے تھے ان سے مجھے اللہ تعالیٰ، نبیؐ کے ذریعے تنزیل وحی اور یوم آخرت پر حتمی اور یقینی ایمان حاصل ہو چکا تھا ہمارے عقاید کے یہ تین اساسیات میرے نفس کی گہرائی میں جاگزیں ہو چکے تھے اور اس کی وجہ یہ نہیں تھی کہ کوئی خاص دلائل و براہین مل گئے تھے بلکہ اس کا سبب وہ تجربات و واقعات اور اسباب تھے جن کی تفصیل میں جانا ممکن نہیں"[۳۲]

مندرجہ بالا اقتباس المنقذ سے فراہم ہونے والی ایک اور شہادت ہے اس بات کی کہ الغزالی کی نام نہاد تشکیک کا موازنہ جدید مغربی فلسفہ میں پائے جانے والی کسی تشکیک سے نہیں کیا جا سکتا۔ الغزالی کا ذہن مبتلائے تشکیک ہو کر بھی وحی اور ایمان سے کبھی جدا نہیں ہوتا۔ اس کے برعکس وہ ایک "حتمی اور یقینی" ایمان پر اپنی بنیاد رکھتا ہے۔ جدید متشکک کا ذہن عمل تشکیک میں وحی اور عقل دونوں سے کٹ جاتا ہے اور اپنی بے سمت حرکات کی پیروی کرتے کرتے ایمان سے بھی منہ موڑ لیتا ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ "حتمی اور یقینی" ایمان جو الغزالی کے پاس ہمیشہ تھا اور اس ایقان کے درمیان کیا فرق ہے جس کے وہ متلاشی تھے؟ ہم اس سوال سے مختصراً تعرض کریں گے کیونکہ اسی کے جواب میں الغزالی کی تشکیک کی معنویت پنہاں ہے اور اس لیے بھی کہ جے۔ او برمان[۳۳] جیسے ماہرین نے الغزالی پر الزام لگایا ہے کہ معروضی حقیقت پر ان کو جو بھیانک شکوک تھے اس سے گھبرا کر انہوں نے مذہبی موضوعیت میں ایک پناہ گاہ تلاش کر لی۔

مذکورہ بالا سوال کا جواب اسلامی عرفان کے تصور یقین میں ملے گا۔ یقین کے کچھ درجات ہیں۔ قرآن کی اصطلاح میں ان کو علم الیقین (یقین کا علم)، عین الیقین (یقین کی دید) اور حق الیقین (یقین کی حقیقت) کہتے ہیں، ان کو بالترتیب آگ

دوسرے شخصی بحران کا مرکزی نکتہ ہے جو روحانی تھا، البتہ یہ دونوں بحران ایک دوسرے سے غیر متعلق نہیں تھے۔ ہم نے دیکھا ہے کہ الغزالی کے اس اول الذکر ایمان کو علم الیقین کی سطح کے مترادف قرار دیا جا سکتا ہے جو الحق میں مشارکت کا ایک خاص انداز ہے۔ معروضی طور پر اگر علم الیقین سے بلند ترین درجۂ یقین ہونے کے بارے میں شبہات پیدا ہو سکتے ہیں تو اس کی وجہ یہ ہے کہ اس سے بلند تر ایک درجۂ یقین کا امکان موجود ہے۔ شیخ عیسیٰ نورالدین (فرتھجوف شواں) نے اس سلسلے میں بڑی گہری بات کہی ہے کہ اگر انسان شک کرنے کے قابل ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ ایقان کا وجود ہے۔[۳۶] الغزالی صوفیا کے منہاج سے آشنا تھے۔ اس سے انہیں ایقان حقیقت کی ایک برتر سطح سے بالقوہ آگاہی ہوئی۔ جب ان پر علمی بحران گذر رہا تھا تو وہ اس ایقان کے بارے میں صرف علم الیقین رکھتے تھے۔ اس بحران کے بعد اللہ تعالیٰ کی طرف سے ان کو عقلی وجدان کا جو نور عطا ہوا اس کے نتیجے کے طور پر یہ یقین عین الیقین کے درجے تک بلند ہو جاتا ہے۔ یہ نو دریافت شدہ یقین الغزالی کی روحانی اور عقلی جستجو کا اختتام نہیں ہے۔ وہ صوفیاء کے باطنی تجربے کے دعویٰ سے بخوبی آگاہ تھے جو وہ ابھی حاصل نہیں کر پائے تھے۔ یہ چیز ان کے لیے داخلی خلش کا ایک متواتر سبب تھی۔ ہمیں یاد ہے کہ انہوں نے کس طرح صوفیاء کے بعض اشغال روحانی میں حصہ لینے کی کوشش کی تھی مگر ناکام رہے۔ ان کی غلطی کا مرکز کہاں واقع تھا۔ یہ انہیں بعد میں احساس ہوا۔ وہ دنیاوی خواہشات اور امنگوں مثلاً شہرت اور حب جاہ[۳۷] میں بری طرح مبتلا تھے۔ جبکہ روحانی ریاضتوں کی افادیت ظاہر ہی اسی وقت ہوتی ہے جب خلوص نیت وغیرہ کے احوال پہلے سے موجود ہوں۔

المنقذ میں الغزالی لکھتے ہیں کہ ان کے پہلے بحران کے اختتام کے فوراً بعد انہوں نے مختلف متلاشیان حق کی آراء اور طریقوں کا پہلے کے مقابلے میں زیادہ بالاستیعاب مطالعہ شروع کر دیا۔ حق کے جویا ان لوگوں کو وہ چار طبقوں میں تقسیم کرتے ہیں۔ اولاً متکلمین جن کا دعویٰ ہے کہ وہ خود مختار فیصلوں اور استدلال کے حامل ہیں۔ دوم باطنیین جن کا دعویٰ ہے کہ وہ ''التعلیم'' کے یکتا حامل ہیں اور انہیں امام معصوم سے علم حاصل کرنے کا خاص اعزاز ملا ہے۔ سوم فلاسفہ جو یہ کہتے ہیں کہ وہ اہلِ منطق ہیں اور حق کو بدیہی طور پر ثابت کر سکتے ہیں، اور آخر میں صوفیاء جو حضرۃ الٰہیہ کے رازدار اور اہل مشاہدہ و انوار ہونے کا دعویٰ رکھتے ہیں۔[۳۸] اس میں شبہ نہیں کہ الغزالی نے حق کے تلاش کرنے والے ان تمام لوگوں کا تقابلی مطالعہ اس لیے کیا کہ ان کے سامنے یقین کے بلند ترین درجہ تک پہنچنے کے جتنے بھی امکانات اور مواقع کھلے ہوئے تھے ان سب کو اس راہ پر گامزن ہونے کے لیے آزما لیا جائے تاہم یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ ان کی اصل ہمدردی اور میلان طبع تصوف ہی کی جانب تھا۔ اس بالاستیعاب مطالعے کے اختتام پر وہ اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ ''صوفیاء'' ارباب الاحوال ہیں نہ کہ ''اصحاب الاقوال''۔[۳۹] ان کو یہ بھی احساس ہوا کہ علم نظری اور علم حضوری یا متحقق شدہ علم میں کتنا بڑا فرق ہوتا ہے۔ مثلاً صحت کی تعریف، اسباب اور احوال اور شکم سیری کی تعریف معلوم ہونا اور صحت مند ہونے یا شکم سیر ہونے میں بڑا فرق ہے۔ نشے کی تعریف جاننے اور خود نشہ میں ہونے میں بڑا فرق ہے۔ اسی طرح زہد و ورع کی نوعیت اور شرائط معلوم ہونا

اور بات ہے اور خود فی الواقع ریاضت کرنا چیزے دگر۔ علم کے متحقق ہونے سے جو ایقان حاصل ہوتا ہے وہی حق الیقین ہے۔ یہ علم ارتیاب وخطا سے اگر مبرا ہے تو اس لیے کہ اس کی بنیاد ظن وتخمین اور ذہنی تصورات پر نہیں۔ یہ قلب میں جاگزیں ہو کر انسان کے پورے وجود کو اپنی لپیٹ میں لے لیتا ہے۔[40]

علم تب متحقق ہوتا ہے جب علم پانے والے کے وجود کی قلب ماہیت ہو جاتی ہے۔ الغزالی کا بیان ہے کہ صوفیاء کے منہاجِ علم کا امتیازی وصف یہ ہے کہ یہ نفس کی کجی کی مختلف شکلوں مثلاً تکبر، دنیا سے غیر معمولی جذباتی لگاؤ اور بے شمار دوسری عاداتِ مذمومہ اور اخلاقِ سیئہ کو اس لیے دور کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ یہ اس علم کے تحقق کی راہ میں رکاوٹ بنتی ہیں اور ان کے دور ہونے سے ہی دل اللہ کے لیے خالی ہوتا ہے اور اسے اللہ کے ذکرِ مسلسل سے آراستہ کیا جاسکتا ہے۔[41] اس سے الغزالی اپنے وجود کی حالت پر غور کرنے کی طرف متوجہ ہوتے ہیں۔ اپنے نفس کی قابلِ رحم حالت کا احساس ہوتے ہی انہیں یقین ہو گیا کہ وہ "دریا کے ایک ڈھے جانے والے کنارے پر کھڑے ہیں اور آگ میں گرنے کو ہیں"[42] الا یہ کہ وہ اپنے اطوار بدل ڈالیں۔ ان کے سامنے اب ان کی زندگی کا سب سے اہم فیصلہ تھا۔ چھ ماہ تک وہ دُنیاوی خواہشات کی کشش اور آخرت کے تقاضوں کے درمیان کھینچ تان کا مسلسل سامنا کرتے رہے۔ یہ الغزالی کا دوسرا شخصی بحران تھا جو روحانی نوعیت کا ہے اور پہلے بحران سے کہیں زیادہ سنگین۔ کیونکہ اس میں ایک شیوہ حیات کو ترک کر کے دوسرے اندازِ زیست کو اختیار کرنے کا فیصلہ شامل ہے۔ جبکہ دوسرا شیوہ حیات اپنے جوہر میں پہلے سے متضاد ہے۔ وہ ہمیں بتاتے ہیں کہ جب وہ اس انتخاب کی صلاحیت مکمل طور پر کھو چکے تو کس طرح آخر کار اللہ تعالیٰ نے انہیں اس بحران سے نجات دی اور ان کے قلب کو اس دنیا کی ترغیبات سے بآسانی منہ موڑنے کی ہمت عطا کی۔ صوفیا کے روحانی راستے پر الغزالی کو وہ نورِ یقین میسر آیا جس کی جستجو وہ اس وقت سے انتھک انداز میں کر رہے تھے جب سے ان کو اس یقین کی ذہنی آگاہی حاصل ہوئی تھی۔

بنابریں الغزالی کے ارتیاب وتشکیک کا مطالعہ اور تفہیم اسلامی علمیات اور عرفانِ اسلامی کے تصورِ مراتبِ یقین کی روشنی میں کیا جانا چاہیے۔ جب نورِ یقین کی تلاش میں الغزالی اپنے وجود کے داخل کی طرف متوجہ ہوتے ہیں تو یہ مذہبی موضوعیت نہیں ہوتی یا معروضی حقیقت سے بددلی کا شاخسانہ نہیں ہوتا جیسا کہ بعض اہلِ قلم مثلاً اوبرمان اور فرلانی کا خیال ہے۔ اس کے برعکس الغزالی بلند ترین معروضی حقیقت کی تلاش میں ہوتے ہیں۔ جس عقلی اور روحانی روایت میں وہ زندگی بسر کر رہے تھے اور جس میں ان کے افکار جنم لے رہے تھے وہ انہیں اس امر سے بخوبی آگاہ کر دیتی ہے کہ اس حقیقت سے انسان کو جو چیز محجوب کرتی ہے وہ اس کے اپنے قلب کی تیرگی ہے۔ مزید براں اسلام کی زندہ روحانی روایت ایک مکمل عملی سلسلہ بھی فراہم کرتی ہے جو اللہ کی رحمت کی مدد سے اس حجاب کو دور کرنے کا کام انجام دیتا ہے، ہر اس جویائے حق کے لیے جو مخلص ہو۔ اور غزالی اس کی نمایاں مثال ہیں۔ واللہ اعلم۔

حوالہ جات

۱۔ اس کتاب کا عنوان دو طرح سے لکھا گیا ہے۔ ایک تو المنقذ من الضلال والمفصح عن الاحوال (غلطی سے بچانے والی اور نفس کی حالتوں کو ظاہر کرنے والی) اور دوسرا المنقذ من الضلال والموصل (یا المُوصل) الی ذی العزۃ والجلال (جو بچاتی ہے غلطی سے اور ملاتی ہے صاحب عزت و جلال سے) اس تالیف کے ترجمہ مع تعلیقات کے لیے دیکھیے۔ آر۔ جوزف میکارتھی۔ آزادی اور تکمیل: غزالی کی المنقذ من الضلال اور دیگر متعلقہ کتب کا ترجمہ و شرح (انگریزی) اس ترجمہ کے لیے المنقذ کا اولین دستیاب مخطوطہ سامنے رکھا گیا ہے اور غزالی کی دیگر بہت سی تالیفات کے ترجمے پیش نظر رہے ہیں جن کا تذکرہ خاص طور پر المنقذ میں آیا ہے۔ مختلف زبانوں میں المنقذ کے تراجم کے لیے دیکھیے میکارتھی کی اس کتاب کا صفحہ ۲۵

۲۔ دیکھیے محمد عمر الدین، غزالی کا فلسفہ اخلاق (انگریزی)، لاہور، ۱۹۷۷ء، ص۔ ۲۸۶ حاشیہ دوم، باب ۴؛ علاوہ ازیں، وینسنک، افکارِ غزالی (فرانسیسی) ص۔ ۱۱۱

۳۔ ر۔ک محمد سعید شیخ، "الغزالی: ماوراء الطبیعیات" در ایم۔ ایم۔ شریف تاریخ فلسفہ مسلمین (انگریزی) ویزبادن (۱۹۶۳ء)، جلد ۱، ص ۵۸۱۔۶۰۷؛ سامی۔ ایم۔ نجم، "غزالی اور ڈیکارٹ کے فلسفوں میں ارتیاب کا مقام اور عمل"؛ مزید براں، منٹگمری واٹ، غزالی کا عقیدہ و عمل (انگریزی)، شکاگو (۱۹۸۲ء)، ص ۱۲

۴۔ میکارتھی ر۔ک۔ محولہ بالا۔ ص ۹۶

۵۔ الغزالی، المنقذ من الضلال، ص۔ ۱۱۔ مضمون میں جس متن کا حوالہ ہے وہ کتاب کے فرانسیسی ترجمے کے ساتھ بیروت سے ۱۹۶۹ میں چھپا ہے۔ دیکھیے، فرید جابر، النجات عن الخطاء (فرانسیسی)

۶۔ میکارتھی ر۔ک محولہ بالا، ص۔ ۹۳

۷۔ جامی، لوائح، تصوف پر ایک تالیف (انگریزی) ترجمہ، از ای۔ ایچ۔ ونفیلڈ اور ایم۔ ایم۔ قزوینی، شاہی ایشیائی انجمن، لندن، (۱۹۱۴ء) ص۔ ۲

۸۔ تعدادِ ادیان کی جدید تفسیر پر گہری تنقید کے لیے رجوع کیجیے، ایف شوآن، عرفان حکمت ربانی، (انگریزی) کتب جادوداں مڈل سیکس، (۱۹۷۹) باب اول۔

۹۔ الغزالی، المنقذ........، ص ۱۱

۱۰۔ قرآن (۵۸ : ۱۱) دیکھیے میکارتھی، محولہ بالا، ص ۹۶

۱۱۔ الغزالی المنقذ، ص ۴۰

۱۲۔ العطاس، س۔م۔ن، اسلام اور سیکولرازم (انگریزی) کوالالمپور (۱۹۷۸)، ص ۱۰۱

۱۳۔ تصوف کی اس ابتدائی شخصیت کی زندگی اور تعلیمات کے لیے دیکھیے، سمتھ۔ مارگریٹ، بغداد کا ایک صوفی: حارث ابن اسد المحاسبی کی حیات و تعلیمات کا مطالعہ، لندن (۱۹۳۵ء)

۱۴۔ دیکھیے آربری۔ اے۔ جے، تصوف: اسلام کے اہل باطن کا بیان، اَن وِن ہیپر بیک، لندن (۱۹۷۹) ص ۷۴

۱۵۔ آربری، ایضاً ص ۴۷۔۴۸، حروف متمیزہ میری طرف سے ہیں۔ امتیاز دارہ عبارت کا موازنہ میکارتھی سے کیجیے، محولہ بالا، ص ۶۲۔۶۳

۱۶۔ میکارتھی، ایضاً، ص ۶۴

۱۷۔ میکارتھی، ایضاً، ص ۶۵

۱۸۔ میکارتھی، ایضاً، ص ۶۵

۱۹۔ میکارتھی، ایضاً، ص ۶۶

۲۰۔ قرآن (۵۰۔۲۲)

۲۱۔ میکارتھی، محولہ بالا، ص ۹۴

۲۲۔ میکارتھی، ایضاً، ص ۹۵، واٹ، محولہ بالا، ص ۶۲۔ وجدان یا کشف کے لیے اسلامی فکریات میں جو مختلف اصطلاحات استعمال ہوتی ہیں ان کے لیے اور اسلامی تناظر میں عقل اور وجدان کے تعلق کے مسئلے پر رجوع کیجیے، سید حسین نصر، "عقل اور وجدان: اسلامی تناظر میں ان کا تعلق باہم" در اسلام اور معاصر سماج، مرتبہ سالم عزام، اسلامک کونسل آف یورپ، (۱۹۸۲) ص ۳۶۔۴۶

۲۳۔ الغزالی، المنقذ........، ص ۱۳۰

۲۴۔ اس رائے پر بحث کے لیے دیکھیے سامی۔ ایم، نجم، محولہ بالا

۲۵۔ دیکارٹس، اصول، حصہ ۱، ۱، در دیکارٹس کی فلسفیانہ تالیفات (انگریزی) دو جلد، ترجمہ از ای۔ ایس۔ ہالڈین اور جی آر۔ ٹی۔ راس، نیویارک (۱۹۵۵)

۲۶۔ میکارتھی، محولا بالا، ص ۲۹

۲۷۔ پوگی۔ وینیٹیز و۔ ایم، مسلمانوں کی کلاسیکی روحانی تالیف (اطالوی)، اگرگوریانہ یونیورسٹی لائبریری روم (۱۹۶۷ء) ص ۱۷۱

۲۸۔ فرلانی گیوسپ، ڈاکٹر جے۔ او برمان "غزالی کی فلسفیانہ اور مذہبی موضوعیت" (خلاصہ) در رسالہ تثلیثی برائے مطالعہ فلسفہ ادیان، (اطالوی) جلد سوم شمارہ ۳، ص ۳۴۰۔ ۳۵۲، پیروگیا (۱۹۲۲ء) میکارتھی نے اپنی محولہ بالا تالیف میں فرلانی کے مذکورہ بالا تبصرہ کے بعض حصوں کا ترجمہ دیا ہے، دیکھئے ص۔ ۳۸۸۔ ۳۹۰

۲۹۔ ایف شواں، منطق و تعالیٰ (انگریزی) ہارپر اینڈ راؤ، نیویارک (۱۹۷۵ء) ص ۴۳۔ ۴۴

۳۰۔ تاج الدین السبکی، طبقات الشافعیہ الکبریٰ (عربی)، جلد ۴، قاہرہ (۱۳۲۴ھ/۱۹۰۶ء) ص ۱۴۲ بحوالہ ایم سعید شیخ، محولہ بالا، ص۔ ۵۸۲۔ ۵۸۳

۳۱۔ ابن خلکان، وفیات الاعیان، انگریزی ترجمہ از ڈی سلین، پیرس، (۱۸۴۲۔ ۱۸۷۱ء) جلد دوم ص۔ ۶۲۲ بحوالہ ایم سعید شیخ، محولہ بالا، ص۔ ۵۸۳

۳۲۔ میکارتھی، المنقذ........، ص۔ ۹۱۔ ۹۰

۳۳۔ جے۔ او برمان، غزالی کی فلسفیانہ اور مذہبی موضوعیت.........، ویانا اور لائپزگ (۱۹۲۱ء) ص۔ ۲۰

۳۴۔ ر۔ ک سید حسین نصر، علم اور التقدس (انگریزی)، کراس روڈ، نیویارک (۱۹۸۱ء) ص۔ ۳۲۵، مزید براں، ابوبکر سراج الدین

۳۵۔ کتاب الیقین (انگریزی) نیویارک، (۱۹۷۴ء)

۳۵۔ الغزالی، کتاب العلم، انگریزی ترجمہ از نبیہ امین فارس، لاہور، (۱۹۷۴ء) ص ۱۹۳۔ ۱۹۴

۳۶۔ ایف شواں، محولہ بالا، ص ۱۳

۳۷۔ میکارتھی، محولہ بالا، ص۔ ۹۱

۳۸۔ میکارتھی، ایضاً، ص ۹۷

۳۹۔ الغزالی، المنقذ.........، ص ۳۵

۴۰۔ نصر، محولہ بالا، ص ۳۲۵

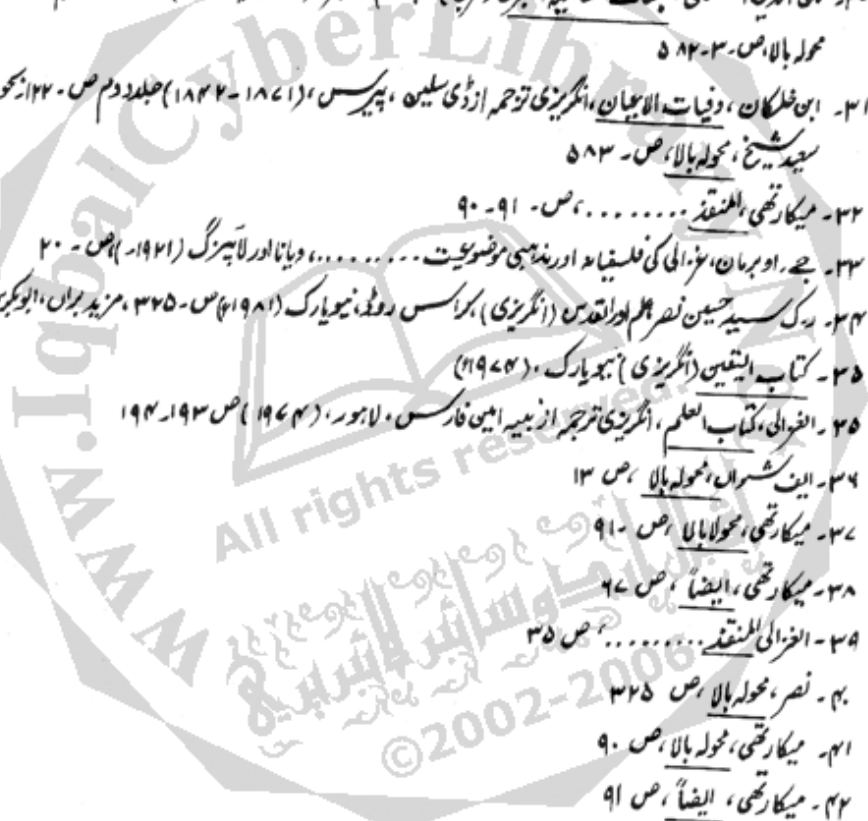
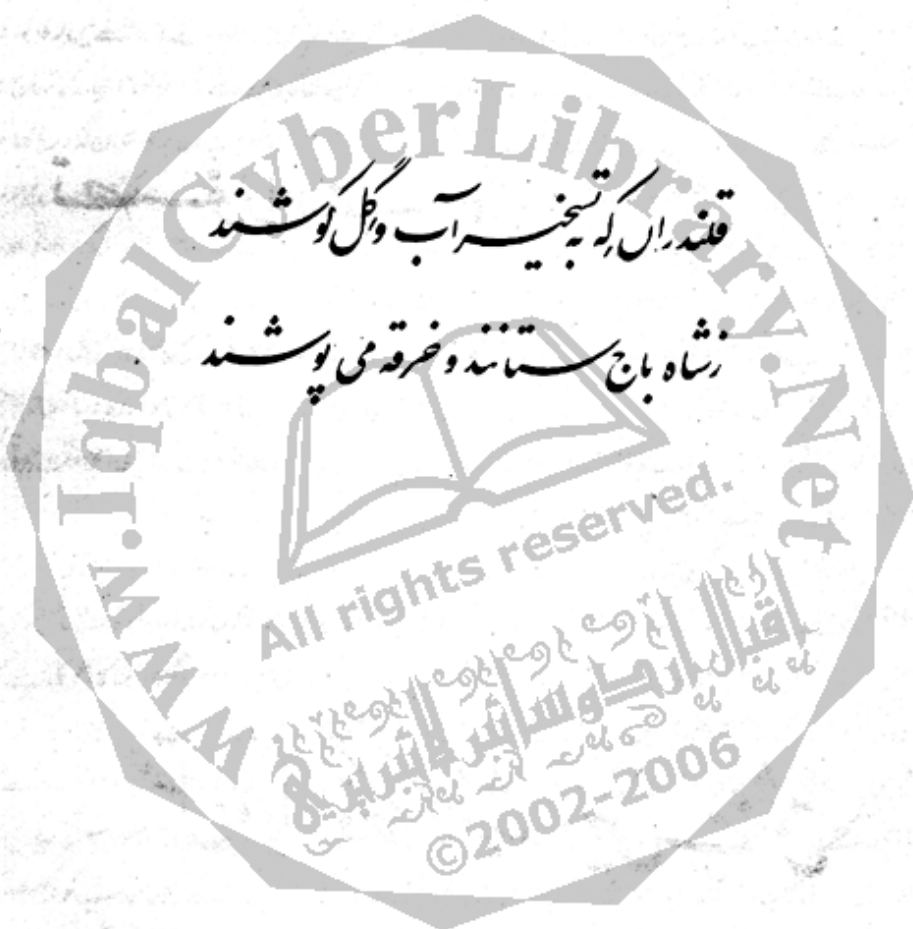
۴۱۔ میکارتھی، محولہ بالا، ص ۹۰

۴۲۔ میکارتھی، ایضاً، ص ۹۱

تصوّرات :

عقل و دِل و نگاہ کا مُرشدِ اوّلیں ہے عشق

ڈاکٹر فرمان فتحپوری

قلندراں کہ بتسخیرِ آب و گِل کوشند
ز شاہ باج ستانند و خرقہ می پوشند

علامہ اقبال کی ابتدائی تعلیم و تربیت جس ماحول میں ہوئی تھی' اس کا تقاضا یہ تھا کہ انہیں اسلام اور اس کے مباحث سے گہری دلچسپی پیدا ہو جاتی۔ یہی ہوا۔ اقبال میں اسلام کی محبت شروع ہی سے ایسی رچ بس گئی کہ علم و عمر میں اضافے کے ساتھ اس میں پختگی و شدت پیدا ہوتی گئی حتٰی کہ ان کی شخصیت رفتہ رفتہ ایک عظیم اسلامی مفکر اور عظیم شاعرِ انسانیت میں ڈھل گئی۔ چنانچہ تصوف کی روحانی منزلوں کے قائل ہوتے ہوئے بھی انہوں نے ایسے تصوف کے خلاف آواز بلند کی جو شریعت کی نفی کرتا ہو یا جس سے قرآن و رسالت کے دیئے ہوئے اصولوں پر ضرب پڑتی ہو۔ بات یہ تھی کہ انہیں قرآن پاک اور آنحضرتؐ کی ذات مبارکہ سے والہانہ وابستگی تھی اور وہ زندگی کے مسائل پر غور کرتے وقت کسی ایسی بات کی تائید نہ کر سکتے تھے جس سے توحید و رسالت کے عقیدے سے انحراف کا امکان پیدا ہوتا ہو۔

علامہ نے اپنی پوری شاعری اور فکر کے بارے میں دعویٰ کیا ہے کہ وہ قرآن و سنّت کے نظریات کے عین مطابق ہے۔ ایک جگہ یہاں تک کہہ دیا ہے کہ اگر اس میں ذرہ برابر جھوٹ ہو تو قیامت کے روز انہیں "حضورِ اکرمؐ کی شفاعت نصیب نہ ہو۔ انہی کے الفاظ میں ؎

گر دلم آئینۂ بے جوہر است
در بحرفم غیرِ قرآں مضمر است

روزِ محشر خوار و رسوا کن مرا
بے نصیب از بوسۂ پا کن مرا

اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ ایسے شخص کے دل میں اسلام کا جوش و خروش اور حضورؐ کی محبت کس درجے کی ہو گی۔ چنانچہ ان کے مطالعہ میں سب سے زیادہ رہنے والا صحیفہ، قرآن پاک اور اسوۂ محمدیؐ تھا۔ قرآنِ پاک کی تلاوت وہ یہ سمجھ کر کرتے تھے گویا وہ ان پر نازل ہوا ہے۔ اکثر یہ ہوتا کہ تلاوت کرتے کرتے اشک رواں ہو جاتے اور رقت طاری ہو جاتی۔

جب سے ان کی آواز بیٹھ گئی تھی، انہیں سب سے زیادہ غم اس بات کا رہتا تھا کہ وہ خوش الحانی سے قرآن پاک نہیں پڑھ سکتے۔

اسی طرح آنحضرتؐ کی ذاتِ گرامی سے انہیں جو عشق تھا وہ محتاجِ بیان نہیں۔ ان کے خطوط، ان کے مقالات، ان کے پیغام، ان کے فلسفے اور ان کے اشعار کے ایک ایک لفظ، ایک ایک حرف اور ایک ایک نکتے سے رسولؐ کی محبت ٹپکی پڑتی ہے۔ ان کی ساری شاعری اور فلسفۂ حیات کا خلاصہ ہی یہ ہے کہ:

بہ مصطفٰےؐ برساں خویش را کہ دیں ہمہ اوست
اگر باو نہ رسیدی تمام بولہبی ست

علامہ کو اسوۂ نبویؐ سے کیسا شغف تھا، ان کی ذاتِ مبارکہ سے کیسی والہانہ محبت تھی، ان کی صفات سے کیسی شیفتگی تھی اور حیات بعد الممات کے حوالے سے ان کے دل میں حضورؐ کی عظمت و محبت کا چراغ امید و ندامت کی ملی جلی شعاعوں کے ساتھ کس طرح روشن تھا اس کا کچھ اندازہ علامہ کے ان اشعار سے کیا جا سکتا ہے۔ کہنے کو یہ دو شعر ہیں لیکن حمد و نعت کے حوالے سے دیکھئے تو طویل قصائد اور ضخیم دواوین پہ بھاری ہیں:

تو غنی از ہر دو عالم من فقیر
روزِ محشر عذر ہائے من پذیر
ور حسابم را تو بینی ناگزیر
از نگاہِ مصطفٰےؐ پنہاں بگیر

حضور اکرمؐ سے علامہ اقبال کے بے پناہ لگاؤ کے ضمن میں ایک اور بات کا تذکرہ ضروری ہے۔ بظاہر بات چھوٹی لگتی ہے لیکن ہے اتنی بڑی کہ مثال ملنا مشکل ہے۔ علامہ کو آخری عمر میں ایک خیال بہت طول و غمزدہ رکھتا تھا —— اور وہ خیال یہ تھا کہ کہیں اُن کی عمر حضورؐ کی طبعی عمر سے آگے نہ بڑھ جائے۔ خلوت میں آبدیدہ ہو کر دعائیں مانگتے تھے کہ یا اللہ میری عمر تریسٹھ سال سے متجاوز نہ ہونے پائے۔ دعا قبول ہوئی۔ اکسٹھ سال کی عمر میں وفات پائی۔ غور کیجئے کہ یہ کیسی جاں نثارانہ دعا تھی۔ ہوسِ دنیا کے اسیر اور مال و اولاد کی محبت میں گھرے ہوئے ہر شخص کے بس کی بات نہیں کہ وہ اس طرح کے دعائیہ کلمات آسانی سے اپنی زبان پر لا سکے۔

لیکن حضورؐ سے اقبال کا عشق صرف اس قسم کی دعاؤں اور ندامت سے لبریز اشعار تک محدود نہیں ہے۔ عرض کیا جا چکا ہے کہ ان کی ساری شاعری اور فلسفہ کا محور عشقِ رسولؐ ہے۔ اسرارِ خودی سے لے کر جاوید نامہ اور ارمغانِ حجاز تک ان کا کلام دیکھ جائیے، اس محور سے انحراف نہ ملے گا۔ ان کا کلام صاف ظاہر کرتا ہے کہ ان کے فکر و فن کا نقطۂ آغاز بھی حضورؐ کی رسالت ہے اور نقطۂ ارتقا و اتمام بھی رسالت ہے۔ رموزِ بے خودی کے ابتدائی صفحوں میں کیسی مدھری آواز اور یقین و اعتماد سے سرشار لہجے میں فرماتے ہیں کہ:

از رسالت در جہاں تکوینِ ما
از رسالت دینِ ما آئینِ ما

دینِ فطرت از نبیؐ آموختیم
در رہِ حق مشعلے افروختیم

لیکن بات صرف رسالت کی توصیف و تکریم تک نہیں ہے انہوں نے اپنے فلسفۂ خودی یا پیغامِ حیات کے عناصرِ ترکیبی میں بنیادی عنصر عشقِ رسولؐ ہی کو قرار دیا ہے۔ ان کے نزدیک جب خودی، ارتقائی منزلوں سے گزر کر آنحضرتؐ کی محبت سے سرشار ہو جاتی ہے تو کائنات کی ساری قوتیں اس کے قبضے میں آجاتی ہیں اور زمین و آسمان کے سارے مرحلے اس کی تسخیر و دسترس میں ہوتے ہیں۔ اسرارِ خودی میں فرماتے ہیں کہ:

از محبت چوں خودی محکم شود
قوتش فرماں دہِ عالم شود

پنجۂ او، پنجۂ حق می شود
ماہ، از انگشتِ او شق می شود

یہاں معجزۂ شق القمر کے حوالے سے محبت کی نسبت کا واضح اشارہ حضور اکرمؐ کی طرف ہے اور اس حوالے سے محبت یا عشق کا لفظ اقبال کے یہاں صرف عام معنوں میں ایک لفظ نہیں رہتا بلکہ ایک ایسی اصطلاح بن جاتا ہے جس کے مفہوم میں حیات و کائنات کے سارے عملی پہلو سمٹ آتے ہیں اور عشق ان پہلوؤں کا محرک و رہنما بن جاتا ہے۔ چنانچہ جب علامہ اقبال یہ کہتے ہیں کہ:

عقل و دل و نگاہ کا مرشدِ اوّلیں ہے عشق
عشق نہ ہو تو شرع و دیں بتکدۂ تصورات

یا

صدقِ خلیلؑ بھی ہے عشق، صبرِ حسینؑ بھی ہے عشق
معرکۂ وجود میں بدر و حنین بھی ہے عشق

یا جب وہ عشق و محبت کے باب میں اس طرح کا اظہارِ خیال کرتے ہیں کہ:

مردِ خدا کا عمل عشق سے صاحب فروغ
عشق ہے اصلِ حیات، موت ہے اس پر حرام
تند و سبک سیر ہے گرچہ زمانے کی رو
عشق خود اک سیل ہے سیل کو لیتا ہے تھام
عشق کی تقویم میں عصرِ رواں کے سوا
اور زمانے بھی ہیں جن کا نہیں کوئی نام
عشق دمِ جبرئیلؑ، عشق دلِ مصطفٰےؐ
عشق خدا کا رسولؐ، عشق خدا کا کلام

تو علامہ اقبال کا واضح اشارہ حضورِ اکرمؐ اور صرف حضورِ اکرمؐ سے والہانہ عشق کی جانب ہوتا ہے۔

اب اس خاص تعلق کی بنا پر اقبال کے یہاں عشق اور اس کے محرکات و تصرفات کا معاملہ، اردو فارسی کے دوسرے شعرا سے بالکل الگ ہو جاتا ہے۔ مسلکِ اقبال کے چند صوفی شعراء کو چھوڑ کر، دوسرے شاعروں کے یہاں، عشق کا بیان صرف وارداتِ قلبی اور کیفیاتِ روحانی کا مضطربانہ اظہار ہے اور عام طور پر، فرد کی ذات و کائنات میں نفی پر مبنی ہے۔ اس کے برعکس عشق کے باب میں اقبال کا نقطۂ نظر ذات و کائنات کے اثبات و تسخیر کا داعی ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ عشق، دوسرے شاعروں کے متصوفانہ یا رسمی عشق سے یکسر مختلف ہے۔ ان کے یہاں عشق حضور پر نورؐ کے حوالے سے زندگی کا زبردست عامل ہے۔ ایک طرف یہ عامل تسخیرِ فطرت میں انسان کی مدد کرتا ہے، دوسری طرف کائنات سے اس کا رشتہ استوار کر کے فرد کے فکر و نظر کو اتنا بلند کر دیتا ہے کہ وہ اپنی ہمتِ مردانہ کے سامنے جبرئیل کو صیدِ زبوں خیال کرنے لگتا ہے ؎

در دشتِ جنونِ من جبریل زبوں صیدے

یزداں بکمند آور اے ہمتِ مردانہ

اس عشق کی بدولت آدمی میں حریت و آزادی کا ایسا شدید اور طاقت ور احساس پیدا ہو جاتا ہے کہ ساری مادی اور خارجی بندشیں اس کی نظر میں کمزور اور بے وقعت ہو جاتی ہیں۔ باطنی شعور ذہن پر حقائق کا راز اس طرح فاش کر دیتا ہے کہ ظاہری علوم یعنی عقل و حکمت اس کے غلام بن جاتے ہیں۔ بقول اقبال:

من بندۂ آزادم عشق است امامِ من

عشق است امامِ من، عقل است غلامِ من

کہنے کا مطلب یہ ہے کہ اقبال کے عشق کا ایک مکمل نظامِ فکر ہے اور یہ نظامِ فکر حقیقت میں نظامِ مصطفوی کے تابع ہے۔ اقبال نے اسے مادی حقائق پر روحانی حقائق کی برتری ثابت کرنے کے لئے اپنایا ہے۔ چنانچہ اقبال کے نظامِ فکر کا یہ خاص پہلو جس کا نام محبت یا عشق ہے اور جو حضورؐ کی ذات و صفات سے پوری طرح استوار ہے فقیروں کو آدابِ خود آگاہی سکھاتا ہے شہنشاہی کے منصب پر فائز کرتا ہے مٹی کے تودوں کو انسان بناتا ہے۔ غبارِ راہ کو وادیٔ سینا کا فروغ عطا کرتا ہے، شرارِ بولہبی کے مقابلے میں چراغِ مصطفویؐ کو جلائے رکھتا ہے۔ آتشِ نمرود میں بے خطر کود پڑتا ہے، آتش کدوں کو گل و گلزار بناتا ہے اور ؎

در دلِ مسلم مقامِ مصطفےٰؐ ست

آبروئے ما ز نامِ مصطفےٰؐ ست

کو زندگی کا نصب العین اور حاصل حصول جانتا ہے۔

اس تفصیل سے اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ اقبال کے یہاں عشق کسی لمحاتی جذبے یا تاثر کا نام نہیں ہے بلکہ یہ مستقل سرچشمہ ہے آگہی و خود آگہی کا۔ اقبال نے اس عشق کو کہیں شوق کا نام دیا ہے کہیں یقین کا، کہیں وجدان سے تعبیر کیا ہے اور

کہیں جنوں سے، کہیں سوز و ساز کا نام دیا ہے اور کہیں درد و آرزومندی کا۔ ہر جگہ اس عشق کا قوتِ حیات، جذبۂ عمل اور حصولِ مقصد سے گہرا رشتہ ہے اور یہ رشتہ اقبال کو اتنا عزیز ہے کہ وہ عشق کے موضوع، اس کی کیفیت و سرشاری اور اس کی مستی و خودنگری کو ذرا دیر کے لئے بھی اپنی شاعری پیغام سے الگ رکھنے کو تیار نہیں ہوتے۔ جو کچھ کہتے ہیں، اسی عشق کے حوالے سے اور اسی کی رہنمائی میں کہتے ہیں نتیجتاً جن جن مقامات پر انہوں نے اپنے اس محبوب موضوع کو برتا ہے یا اس کے حوالے سے بات کی ہے، وہاں وہاں ان کی شاعری، فکر و فن کی ایسی بلندیوں سے ہم آہنگ ہو گئی ہے کہ ہم اسے عظمتوں کا نشانِ آخر قرار دے سکتے ہیں۔ بطور مثال صرف ایک دو مثالیں دیکھئے: "پیامِ مشرق" میں ایک نظم "تسخیرِ فطرت" کے نام سے ہے۔ اس نظم کے ابتدائی اشعار "میلادِ آدم" کے عنوان سے ہیں۔ چونکہ آدم کا قالب نورِ محمدیؐ اور عشقِ رسولؐ سے معمور ہے اس لئے یہ عشق اقبال کی زبان سے ایک نغمے کی صورت میں اس طور پر پھوٹ پڑتا ہے کہ:

نعرہ زد عشق کہ خونیں جگرے پیدا شد
حسن لرزید کہ صاحب نظرے پیدا شد
فطرت آشفت کہ از خاکِ جہانِ مجبور
خودگرے، خود شکنے، خودنگرے پیدا شد
آرزو بے خبر از خویش بآغوشِ حیات
چشم وا کرد و جہانِ دگرے پیدا شد
زندگی گفت کہ در خاک تپیدم ہمہ عمر
تا ازیں گنبدِ دیرینہ درے پیدا شد

بذاتِ خود عشق کیا ہے؟

اس باب میں کچھ کہنا اور وہ بھی حد درجہ دلآویز و دلکش پیرائے میں کہنا، آسان نہیں ہے لیکن اقبال کو چونکہ اس نام سے اور اس موضوع سے عشق ہے، وہ ان کے رگ و پے میں جاری و ساری ہے اور ان کے دل و نظر اور فکر و فن کا مقصود ہے اس لئے انہوں نے اس موضوع کو اس کی جملہ توانائیوں اور کیفیتوں کے ساتھ جگہ جگہ اشعار میں ڈھال دیا ہے اور کچھ ایسے والہانہ پن کے ساتھ کہ قاری و سامع کی طرح جھوم جھوم اٹھتی ہے۔ صرف چار شعر سنتے چلئے کہ ایسی چیزیں کہیں اور مشکل سے ملیں گی:

غلطے کہ جہاں سوزد یک جلوۂ بے باکش
از عشق بیاموزد آئینِ جہانتابی
عشق است کہ در جانت ہر کیفیت انگیزد
از تاب و تبِ رومی تا حیرتِ فارابی

ایں حرف نشاط آور می گویم و می رقصم
از عشق دل آساید با ایں ہمہ بے تابی
ہر معنیِ پیچیدہ در حرف نمی گنجد
یک لحظہ بدل در شو شاید کہ تو دریابی

اس ساری بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ اقبال کی حکمت و شعر کا محبوب موضوع اور محور بھی دوسرے اردو فارسی شعرا کی طرح اگرچہ بظاہر "عشق" ہے، لیکن اقبال کا عشق، حقیقت میں ذات و صفاتِ محمدی اور دینِ مصطفویؐ کے اساسی پہلوؤں کا مظہر ہے۔ عشق کے حوالے سے انھوں نے جا بجا آئینِ فطرت اور دینِ برحق کے مختلف پہلوؤں کی تشریح و توضیح کی ہے اور اقبال کی طبعِ عاشقانہ اور مزاجِ شاعرانہ نے ہر جگہ اس توضیح میں خاص قسم کا لطف سمو دیا ہے۔ اس توضیح میں کہیں ملتِ اسلامیہ کی بدحالی کا ذکر بڑے دردمندانہ لہجے میں کیا گیا ہے، کہیں اخلاقِ محمدی اور اسوۂ رسولؐ کی پیروی کی تلقین کی گئی ہے۔ کہیں اسلامی طرزِ حیات اور اسلامی تخیل کی ترجمانی کا حق ادا کیا گیا ہے، کہیں مناجات کی صورت میں حضورِ اکرمؐ سے امتِ محمدی پر نگاہِ خاص کرنے کی دعا مانگی گئی ہے۔ کہیں عابد و معبود اور خالق و مخلوق کے نازک رشتوں کو موضوعِ سخن بنایا گیا ہے اور کہیں حضورِ اکرمؐ کو براہِ راست مخاطب کر کے نہایت شگفتہ اور پُرِوقار لہجے میں، اس طور پر عقیدت و محبت کے نغمات بکھیرے گئے ہیں کہ:

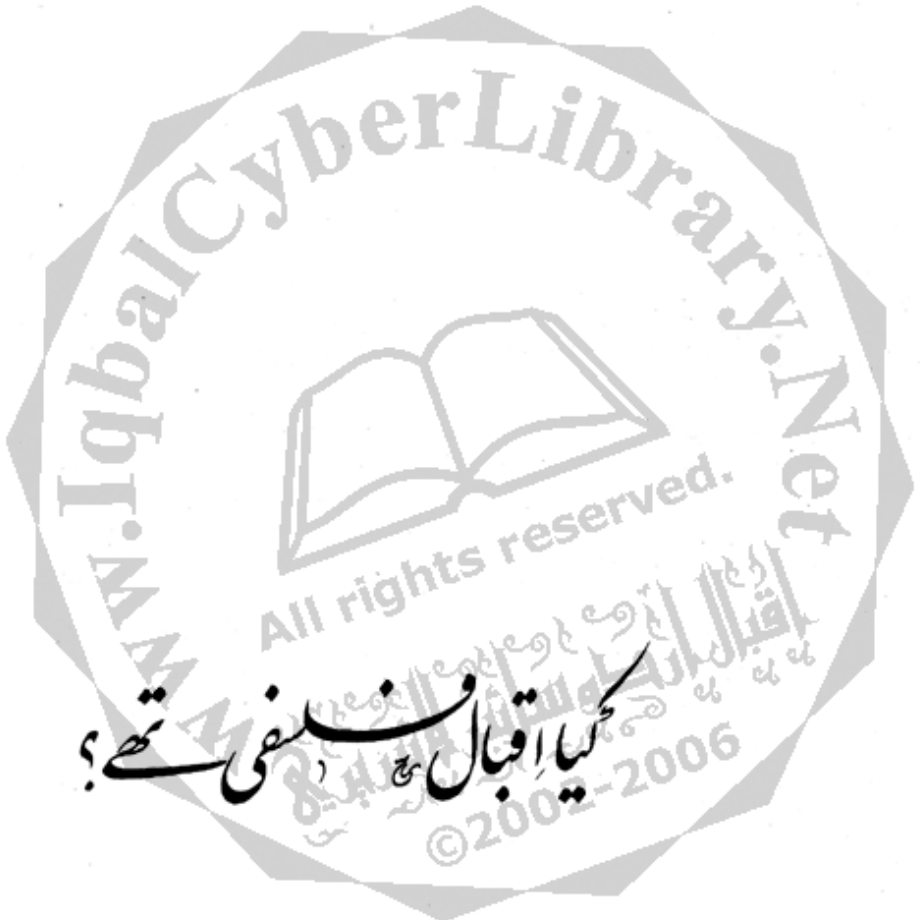
لوح بھی تُو قلم بھی تُو، تیرا وجُود الکتاب
گنبدِ آبگینہ رنگ، تیرے محیط میں حباب
عالمِ آب و خاک میں تیرے ظہور سے فروغ
ذرۂ ریگ کو دیا تو نے طلوعِ آفتاب
شوکتِ سنجر و سلیم تیرے جلال کی نمود
فقرِ جنید و بایزید تیرا جمالِ بے نقاب
شوق تِرا اگر نہ ہو میری نماز کا امام
میرا قیام بھی حجاب، میرا سجود بھی حجاب
تیری نگاہِ ناز سے دونوں مراد پا گئے
عقل، غیاب و جستجو! عشق حضور و اضطراب

کیا اقبالؒ فلسفی تھے؟

ڈاکٹر سید عطاء الرحیم

گزر از انکه ندیدست و جز خبر ندهد
سخن دراز کند لذت نظر ندهد

کیا اقبال فلسفی تھے؟

97

میرے خیال میں ابھی تک اقبال کی فکر کا پوری طرح سے تنقیدی جائزہ نہیں لیا گیا ہے۔ میری مراد یہ ہے کہ ان کے فلسفہ پر مغرب اور مشرق کے جو اثرات مرتب ہوئے ہیں ان کا بھرپور تجزیہ نہیں کیا گیا ہے۔ چند لوگوں نے کام کیا ہے جیسے پروفیسر ایم۔ ایم۔ شریف، خلیفہ عبدالحکیم، بی۔ اے۔ ڈار، ڈاکٹر رفیع الدین، ڈاکٹر عشرت حسن انور، ایس۔ اے واحد وغیرہ نے اقبال اور مغربی مفکرین کا جائزہ لیا ہے اور یہ دیکھا ہے کہ ان سے کس حد تک متاثر تھے۔ انھوں نے ان کے کن پہلوؤں کو اپنایا تھا اور کن پر تنقید کی تھی۔

بلاشبہ اقبال ایک عظیم شخصیت تھے۔ ان کی شاعری اور فلسفہ میں کئی تصورات کا پتہ چلتا ہے جو کہ نہ صرف مختلف بلکہ بعض اوقات متصادم ہیں۔ ابتدا کے اقبال وطن پرست تھے (ہمالیہ، ہندوستان ہمارا کے خالق۔ اسی لیے ہندوستان والے ان کو اس رنگ میں پیش کرنے کی کوشش کرتے ہیں اور ان کے اسلامی رنگ کو دبا دیتے ہیں)۔ مغرب سے آشنا ہونے کے بعد وہ اشتراکی فلسفہ، نطشے، برگساں وغیرہ سے متاثر ہوتے۔ وہ مختلف شخصیتوں مثلاً مارکس، لینن، مسولینی، نطشے، برگساں وغیرہ کی تعریف کرتے ہیں اور ان پر تنقید بھی کرتے ہیں۔ نطشے کے انسان اعلیٰ کو مردِ مومن کے روپ میں دیکھنا چاہتے ہیں۔ آئن سٹائن، میکٹیگارٹ اور برگساں کے تصورِ زمان سے متاثر ہیں۔ وہ اس تصوف کے معترض ہیں جو ہمیں زندگی کی جدوجہد سے الگ کر کے خانقاہوں میں بٹھا دے۔ وہ حافظ کے ناقد اور مولانا روم کے مرید ہیں کیونکہ مولانا روم ان کو عمل کا درس دیتے ہیں۔ غرض مشرق اور مغرب کے بہت سے رجحانات اور نظریات کا ذکر ہمیں اقبال میں ملتا ہے جس سے پتہ چلتا ہے کہ انھوں نے ان سب کو بہت اچھی طرح سمجھا تھا۔ آخر میں جو چیز ان کو کھینچتی ہے وہ اسلام کا فکری نظام ہے جس کی بنیاد مردِ مومن پر ہے۔ ان کا فلسفہ خودی مردِ مومن کے گرد گھومتا ہے۔

اس سرسری جائزے سے اندازہ ہوتا ہے کہ اقبال فلسفی تھے اور انھوں نے فلسفیانہ نظریات کا گہرا مطالعہ کیا تھا۔

وہ فلسفہ کے طالب علم اور اس کے استاد تھے۔ انہوں نے فلسفہ میں ڈاکٹریٹ کیا۔ ان کے مقالے کا عنوان تھا: "ایران میں مابعد الطبیعیات کی ترقی"۔ انہوں نے کیمبرج اور میونخ یونیورسٹی میں فلسفہ کی تعلیم حاصل کی۔ عظیم فلسفیوں میں میکٹیگارٹ اور برگسان سے ملے تھے۔ مغرب کے سیاست دانوں میں وہ مسولینی سے بھی ملے تھے۔

میرا مضمون ایک سوال کی صورت میں ہے کیا علامہ اقبال فلسفی تھے؟ ہماری نجی محفلوں میں شخصیات، مسائل اور نظریات پر جس طرح بات ہوتی ہے اور ان پر جس طرح تنقید کی جاتی ہے اس کا ضبط تحریر میں لانا مشکل ہے۔ اس سے فساد کا اندیشہ ہوتا ہے۔ آج کل نظریہ پاکستان، قائداعظمؒ اور زبان کے مسئلہ پر جو بحث ہوتی ہے وہ بھی تکلیف دہ ہے۔ ایسی ہی ایک محفل میں یہ سوال اٹھا کہ کیا اقبال کو فلسفی کہا جا سکتا ہے۔ ہمارے ایک ساتھی اور دوست کا جو فلسفہ کے استاد ہیں یہ موقف ہے کہ اقبال فلسفی نہ تھے (ان کو ایک عظیم فلسفی کہنا اور بھی بڑی غلطی ہے)۔ ان کے دلائل حسب ذیل ہیں۔

۱۔ ان کے نزدیک اقبال نے اپنے فلسفہ کو منضبط طریقے پر پیش نہیں کیا۔ فلسفہ کے تعلق سے صرف ان کا پی۔ ایچ۔ ڈی کا مقالہ اور ان کے خطبات ہیں (اسلام میں مذہبی فکر کی تشکیل نو)۔ ان کے خطبات میں بہت سے مسائل الجھے ہوئے ہیں۔ ان سے کوئی واضح فلسفہ تشکیل نہیں پاتا ہے۔ وہ ان کو ایک عظیم شاعر ضرور مانتے ہیں لیکن جب ان کی شاعری کے ذریعے سے ان کے فلسفہ کو سمجھنے اور سمجھانے کی کوشش کی جاتی ہے تو مشکل پیدا ہوتی ہے۔ شعر جذبات و احساسات کی زبان ہے جبکہ فلسفہ منطق کا مرہون منت ہے۔ جذبات و احساسات میں تضاد ممکن ہے لیکن فلسفہ میں یہ ممکن نہیں ہے۔ اقبال کا مارکس، لینن، مسولینی، نطشے، برگساں وغیرہ سے متاثر ہو کر کچھ نظم کرنا اور بات ہے اور ان کے نظریات پر تنقید کرنا اور چیز ہے۔ ابتدا سے مشرق اور مغرب میں فلسفہ کی زبان نثر رہی ہے جس میں فلسفی اپنے نظریات کو دلائل کے ساتھ پیش کرتا ہے۔ اگر اقبال نثر میں خطبات کے علاوہ اور کوئی کتاب لکھ جاتے تو شاید ان کے فلسفہ کو سمجھنے میں آسانی ہوتی۔

۲۔ ان کے نزدیک ایک مشکل اور ہے۔ اگر اقبال کو شاعری کے ناطے سے فلسفی مانا جائے تو پھر میر، غالب، شیکسپیئر، گوئٹے وغیرہ بھی فلسفی ٹھہرے گو ہم ان کو شاعر کہتے ہیں۔ فلسفہ اور شعر میں کوئی نہ کوئی حد فاصل کھینچنی ہوگی ورنہ ہر بڑا شاعر فلسفی بن جائے گا۔ اسی اعتبار سے بہت سے نثر نگار جیسے عظیم ناول نگار ٹالسٹائی وغیرہ بھی فلسفی بن جائیں گے۔ بہر حال ایک ناول اور فلسفہ کی کتاب میں تمیز کرنی ہوگی۔

۳۔ میرے دوست نے کہا کہ فلسفہ کی تاریخ میں ہمیشہ اس کو جگہ دی جاتی ہے جو کسی نئی فکر یا نئی راہ کا تعین کرتا ہے جیسے افلاطون، کانٹ، ہیگل، مارکس وغیرہ۔ اقبال ان لوگوں کے ساتھ نہیں رکھے جا سکتے کیونکہ انہوں نے فلسفہ میں کسی فکر کا اضافہ نہیں کیا۔ مشرق اور مغرب کے فلسفیوں سے متاثر ہو کر انہوں نے ایک درمیانی راہ نکالی ہے۔ وہ اسلام کا احیاء چاہتے ہیں اور اسلام کے ذریعے جدید تقاضوں کو پورا کرنا چاہتے ہیں۔ اسلامی فکر کوئی نئی چیز نہیں ہے (۱۴

سو سال سے اس کے متعلق سنتے آئے ہیں) اس لیے اقبال کا فلسفہ بھی نیا نہیں ہے۔

۴ - انہوں نے کہا کہ وہ اقبال کی تحریروں میں ان کے خودی کے فلسفہ کو اہمیت دیتے ہیں۔ مغرب کے فلسفیوں نے ذات، انا یا خودی پر بہت کام کیا ہے۔ اقبال ان سے متاثر تھے۔ اگر ان لوگوں کے افکار کی روشنی میں اقبال کے فلسفۂ خودی کا مطالعہ کیا جائے تو کوئی نئی بات بن سکتی ہے۔ مثلاً وجودیت کے فلسفہ نے انسان کے وجود اور اس کے مسائل کی طرف توجہ دی ہے۔ اگر اقبال کے تصورِ خودی کو وجودی معنی دیئے جائیں تو یہ ایک نئی بات ہوگی جس سے مغرب کے لوگ بھی متاثر ہوں گے۔ خودی کی اسلامی تشریح اہم ضرور ہے لیکن اس میں کوئی نیا پن نہیں ہے۔

۵ - ایسا لگتا ہے کہ اقبال نے بین الاقوامی شہرت کو حاصل کرنے کے لیے فارسی کو اپنایا۔ ان کا زیادہ تر فلسفیانہ کلام فارسی میں ہے (اسرارِ خودی، جاوید نامہ، پس چہ باید کرد وغیرہ)۔ اس کے ذریعے وہ مغرب میں متعارف ہونا چاہتے تھے۔ اردو میں اس اعتبار سے ان کا کلام کم ہے اور کم درجے کا ہے۔ ابتدائی اردو کلام تو سہل لیکن بعد کا کلام فارسی آمیز ہے۔ ہمارے پاکستان کی زیادہ آبادی فارسی سے ناآشنا ہے اور یہ ناآشنائی دن بہ دن زیادہ ہوتی جارہی ہے۔ اس لیے اقبال کو ایک عوامی / قومی شاعر کا درجہ نہیں دیا جا سکتا ہے کیونکہ انہوں نے یہاں کے عوام کے لیے شاعری نہیں کی۔ ان کا کلام ایک خاص تعلیم یافتہ طبقہ کے لیے ہے۔ ان کی ابتدائی شاعری میں عام آدمی کے لیے بہت کچھ تھا (بچوں کے لیے نظمیں بھی اس میں شامل ہیں) اس کو عوامی مقبولیت حاصل تھی لیکن ان کا یہ رنگ آخر میں بدل گیا۔ مذہب کے زیرِ اثر وہ شاعر سے زیادہ ناصح بن گئے۔

میرے دوست کا موقف بہت اہم اور فکر انگیز ہے۔ یہ مہمیز کا کام دیتا ہے۔ ابھی تک تو ہر کس و ناکس اقبال کو ایک عظیم فلسفی کہتا ہے گو کہ وہ نہیں جانتا کہ فلسفہ اور فلسفی کیا ہوتا ہے۔ میرے دوست کی گفتگو سے جو مسائل پیدا ہوئے ہیں وہ مندرجہ ذیل ہیں :

i کیا اقبال فلسفی تھے؟ اس کے لیے یہ جاننا ہوگا کہ فلسفہ کیا ہے؟

ii ہم اقبال کو ایک عظیم شاعر کہہ سکتے ہیں لیکن ان کی شاعری کے ذریعے سے ان کے فلسفہ کو نہیں سمجھا جا سکتا ہے۔

iii اقبال نے نثر میں فلسفہ کی کوئی ایسی کتاب نہیں لکھی جس سے ان کے فلسفہ کو مرتب کیا جا سکے۔ ان کے خطبات الجھے ہوئے ہیں بعض جگہ ان میں تضاد ہے۔

iv انہوں نے عظیم فلسفیوں کی طرح کوئی نیا فلسفہ پیش نہیں کیا۔

v مغربی فلسفیوں پر شعر کی زبان میں تنقید کرنا اور ہے اور نثر میں ان کا مدلل جواب دینا اور بات ہے۔

vi اقبال کے فلسفۂ خودی کو وجودی معنی اگر پہنائے جائیں تو یہ ایک نئی بات ہوگی۔

vii کیا اقبال کو عوامی اور قومی شاعر کہا جا سکتا ہے؟

آیئے اب ان مسائل کا حل ڈھونڈیں۔ سب سے پہلے یہ معلوم کریں کہ فلسفہ کیا ہے۔

۱۔ فلسفہ کیا ہے؟

اگر علم کی بڑی تقسیم کی جائے تو اس کو دو حصوں میں بانٹا جا سکتا ہے۔ ایک اس دنیا یعنی اس کے مظاہر کا علم جس میں دنیا کے تمام سائنسی علوم اور فنون آجاتے ہیں جیسے طبیعیات، کیمیا، ارضیات، معاشیات، سیاسیات، نفسیات، عمرانیات، مصوری، موسیقی، سنگتراشی، ادب وغیرہ۔ دوسرا علم وہ ہے جو کائنات کے مظاہر کے پیچھے چھپی ہوئی حقیقت کو دریافت کرتا ہے۔ یہ علم ہمیں مظاہر سے پرے لے جاتا ہے۔ ان مسائل میں خدا، روح، حیات بعد موت، خیر و شر وغیرہ کے مسائل آتے ہیں۔ ان مسائل کو مابعد الطبیعیاتی مسائل کہا جاتا ہے جو فلسفہ کے اصل مسائل ہیں۔ مابعد الطبیعیاتی مسائل پر زور دینے کا یہ مطلب نہیں ہے کہ فلسفی اس دنیا کے مسائل سے بے توجہی برتتا ہے۔ وہ اس دنیا کے مسائل پر بھی نظر ڈالتا ہے۔ مارکس کے نزدیک تو اصل کام اس دنیا کو سمجھنا نہیں ہے بلکہ بدلنا ہے (بغیر سمجھے ہوئے بدلنا نہیں بلکہ سمجھ کر بدلنا) اس میں فلسفی اور سائنسداں میں ایک فرق ہے۔ سائنسداں دنیا میں کھو جاتا ہے (اقبال کی آفاق میں گم ہونے والی بات) فلسفی اس سے آگے جانا چاہتا ہے (گم اس میں ہیں آفاق)۔ وہ دنیا کا رشتہ حقیقت مطلق سے جوڑنا چاہتا ہے۔ ولیم جیمس نے ایک جگہ لکھا ہے کہ "جب میں کلاس میں فلسفیانہ مسائل سے بحث کرتا ہوں تو ایسے محسوس ہوتا ہے کہ میں نے ان مسائل کو حل کر لیا لیکن جب کلاس سے باہر آتا ہوں تو اندازہ ہوتا ہے کہ مسائل جوں کے توں موجود ہیں۔"

کانٹ کے بعد سب ہی فلسفی اس بات پر متفق ہیں کہ ہم حس اور عقل کے ذریعے علم حاصل کرتے ہیں لیکن عقل کے ذریعے مابعد الطبیعیاتی مسائل کو نہیں سمجھ سکتے ہیں۔ حقیقت عقل کے دائرے سے باہر ہے۔ یہ ایمان بالغیب کی دنیا ہے۔ بعض کے نزدیک اس کو وجدان کے ذریعے جانا جا سکتا ہے۔ اس اعتبار سے فلسفہ وہ علم ہے جو ہمیں حقیقت کی تلاش میں مدد دیتا ہے (یہ کہنا کہ فلسفہ ہمیں حقیقت کا علم بہم پہنچاتا ہے ایک متنازعہ مسئلہ ہے)۔ یہ انسان، کائنات اور حقیقت مطلق کو ایک رشتے میں پروتا ہے اور ان تینوں کے درمیان تعلق کا پتہ چلاتا ہے۔ افلاطون کے نزدیک تو "فلسفی تمام زمان و مکان کا ناظر ہے۔" اس تعریف کی روشنی میں ہم کو یہ دیکھنا ہوگا کہ اقبال نے انسان، کائنات اور خدا کے رشتوں کو سمجھنے کی کوشش کی ہے؟ کیا وہ حیات و موت اور خیر و شر کے متعلق اپنے خیالات کا اظہار کرتے ہیں؟ کیا وہ دوسرے فلسفیانہ خیالات سے متفق ہیں یا ان سے اختلاف کرتے ہیں، کیا ان کے تصورات میں کوئی نیا پن ہے؟ ہم دیکھیں گے کہ ان کے یہاں ان سب تصورات سے بحث کی گئی ہے۔ یہ بحث نثر میں کم ہے لیکن شاعری میں اس کو تفصیل سے پیش کیا ہے۔

اقبال کے یہاں تمام مابعد الطبیعیاتی مسائل سے بحث کی گئی ہے جیسے مذہب کی اہمیت اور عبادت کے معنی،

مذہبی تجربے کا امکان اور وحی کی حقیقت، خدا، انسان اور کائنات کا تعلق، وجدان کی اہمیت، کیا وجدان عقل کے مقابلے میں ہمیں حقیقت کا عرفان دے سکتا ہے؟ کائنات اور اس کی تسخیر، مجہول فکر کے مقابلے میں عمل، تغیر کا ادراک، حریت اور ابدیت کی بحث، روح کی ماہیت، مسلم ثقافت اور خودی کا تصور۔ خودی کے تصور کی ذرا تفصیل ضروری ہے۔ ذات یا انا کے متعلق بحث بہت پرانی ہے۔ مشرق اور مغرب کے تمام فلسفیوں نے اس پر مختلف انداز سے بحث کی ہے۔ فلسفہ کا زیادہ تر محور ذات کی ماہیت رہا ہے جس کو اقبال نے نہیں چھیڑا ہے۔ مسئلہ یہ ہے کہ ذات جسم یا روح ہے یا ان دونوں کا مجموعہ ہے یا ان سے الگ کوئی چیز ہے؟ اقبال ذات کی حقیقت کو مان کر اس سے بحث کرتے ہیں۔ خودی کس طرح مستحکم ہو سکتی ہے؟ کن عناصر سے وہ مضبوط اور کن سے وہ کمزور ہوتی ہے؟ خودی کا سادہ سا اظہار خود اعتمادی اور خودداری ہے۔ انسان اگر اپنی صلاحیتوں کا اندازہ کر لے اور ان سے کام لے تو وہ کامیاب ہو سکتا ہے۔ مسلمان میں اگر خود اعتمادی اور عزم و ہمت ہو تو وہ دنیا میں بے پناہ ترقی کر سکتا ہے۔ ذات اپنے ارتقا میں خدا کی نائب اور ایک کامل انسان بننا چاہتی ہے۔ وہی اس کی معراج ہے۔ ذات کا تعلق ملت سے بھی ہے۔ فرد معاشرے کا حصہ ہوتا ہے اس لیے اسکو ملت اسلامیہ کی تشکیل و تعمیر میں بھرپور حصہ لینا چاہیے۔ اقبال کے نزدیک جدید دور کے تقاضوں اور اسلامی اصولوں کی روشنی میں فرد ملت کے لیے اہم خدمات انجام دے سکتا ہے۔

مومن کے لیے یہ دنیا ایک آزمائش گاہ ہے۔ وہ خدا کا سپاہی اور نیکی کا محافظ ہے۔ وہ شر کی قوتوں سے برسر پیکار رہے۔ اعتماد و عزم و ہمت سے اثبات ذات ہوتا ہے اور احساس کمتری اور ضعف سے نفی ذات ہوتی ہے۔ خودی کو عشق سے استحکام ملتا ہے اور تخلیقی مقاصد سے اس کو تقویت ہوتی ہے۔ غرض اقبال خودی کے تصور سے اپنی پوری فکر کا تانا بانا بنتے ہیں۔

فلسفہ دوسرے تمام علوم سے اس لیے مختلف ہے کہ وہ بنیادی سوالات اٹھاتا ہے جو دوسرے علوم کا موضوع نہیں ہیں۔ مثلاً طبیعیات کے نزدیک مادے کا وجود ہے۔ وہ اس کے وجود کو تسلیم کر کے آگے بڑھتی ہے۔ طبیعیات مادے کی ماہیت کے متعلق بنیادی سوالات نہیں اٹھاتی ہے۔ مادے کا اصل جوہر atom ہے۔ جوہر کی ماہیت کی بحث سائنسی فلسفہ بن جاتی ہے۔ طبیعیات میں مادے سے متعلق تجربات پر زور دیا جاتا ہے۔ اسی طرح حیاتیات زندگی کو مان کر آگے بڑھتی ہے۔ سوال یہ ہے کہ زندگی کیسے پیدا ہوئی؟ کیا وہ بے جان مادے سے نکلی یا اس کا اپنا الگ ایک وجود ہے؟ اگر تصور ارتقا کو مان لیا جائے تو زندگی نے مختلف صورتیں کیسے اختیار کیں؟ نباتات، حیوانات اور انسان میں زندگی مشترک ہے لیکن ان کی صورتیں مختلف ہیں۔ نباتات میں نشوونما ہے، حیوانات میں حرکت ہے اور انسان میں شعور ہے۔ پھر ایک بنیادی سوال جو برگساں نے اٹھایا تھا وہ یہ ہے کہ ارتقا میکانکی ہے یا تخلیقی؟ فلسفہ ان ہی بنیادی سوالوں سے بحث کرتا ہے۔ وہ نظریۂ ارتقا کا تنقیدی جائزہ لیتا ہے۔ طبیعیات کے ان مختلف نظریات سے بحث کرتا ہے جس سے کائنات کی

تخلیق اور اس کے ارتقا پر روشنی پڑتی ہے۔ میکانکی اور تخلیقی ارتقا کے فرق کو واضح کرتا ہے۔

۱۱۔ اقبال ایک عظیم شاعر

دوسرا سوال یہ ہے کہ اقبال کو ایک عظیم شاعر تو کہا جا سکتا ہے لیکن ان کی شاعری سے ان کے فلسفے کو نہیں سمجھا جا سکتا ہے۔ یہ سچ ہے کہ ابتدا سے لے کر اب تک فلسفہ کی زبان نثر رہی ہے۔ چند مستثنیات ہیں جیسے لوکریٹس نے جو کہ روم کا فلسفی تھا اپنا فلسفہ ایک نظم میں پیش کیا۔ مولانا رومؒ کی مثنوی فلسفیانہ تصورات سے پُر ہے۔ افلاطون نے گو نثر میں شاعری کی لیکن آخرکار وہ نثر ہی ہے۔ نثر میں فائدہ یہ ہے کہ خیالات اور نظریات کو واضح طور پر پیش کیا جا سکتا ہے۔ اس کے لیے دلائل دیے جا سکتے ہیں اور اعتراضات کا جواب بھی دیا جا سکتا ہے۔ شاعری میں اس اعتبار سے فلسفیانہ تصورات کو نظم کرنا مشکل ہے۔ اقبال نے نظم میں جہاں مکالمات سے کام لیا ہے (ابلیس اور خدا) وہاں تفصیل سے روشنی پڑتی ہے اور بات بن جاتی ہے۔

اس ضمن میں جو دوسرا مسئلہ کھڑا ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ اگر شاعری کے ذریعے فلسفہ کو مرتب کیا جائے تو پھر میرؔ، غالبؔ شیکسپیئر، گوئٹے وغیرہ سب فلسفی ٹھہرے لیکن ہم ان کو فلسفی کے بجائے شاعر کہتے ہیں۔ فلسفی اور شاعر میں بہرحال ایک حدِ فاصل کھینچنی ہوگی۔ یہی حال نثر کا ہے۔ ٹالسٹائی، چارلس ڈکنس، فلابیئر، زولا وغیرہ جیسے ناول نگار بھی فلسفی ٹھہرائے جائیں گے۔ میرا خیال ہے کہ فلسفیانہ خیالات نثر یعنی ناول، افسانہ، ڈرامہ میں پیش کیے جا سکتے ہیں۔ آج کل وجودیت کو ماننے والے ادب کا سہارا لے رہے ہیں۔ دراصل وجودیت ادب ہی کے سہارے پھلی پھولی ہے۔ اس کا سہرا سارتر کے سر ہے جو فلسفی تھا اور اس نے اپنے فلسفیانہ خیالات اپنی کتاب "ہستی اور نیستی" —— Being and Nothingness —— میں پیش کیے ہیں۔ شاعری اور فلسفہ کی حدِ فاصل تو یہ ہے کہ افلاطون، برکلے، کانٹ فلسفی ہیں شاعر نہیں ہیں، غالبؔ، گوئٹے شاعر ہیں فلسفی نہیں ہیں۔ صرف اقبال کی ایسی شخصیت ہے جو کہ دونوں پر حاوی ہے۔ میرا خیال ہے کہ نثر کے بجائے نظم میں اقبال اپنے خیالات کا بہتر اور موثر طور پر اظہار کر سکتے تھے۔ جیسے کہا جاتا ہے کہ شعر کہتے وقت ان پر ایک کیفیت سی طاری ہوتی تھی اردو سے زیادہ ان کو فارسی پر قدرت حاصل تھی۔ فارسی کے ذریعے وہ بین الاقوامی سطح پر اپنے خیالات کی نشر و اشاعت چاہتے تھے۔ اگر وہ فلسفہ نہ پڑھتے تو شاید وہ اسی قسم کی شاعری کرتے جو اُن کے ابتدائی کلام میں تھی۔ فلسفہ نے ان کی فکر کو جلا بخشی اور انھوں نے اس فکر کو شاعری میں سمو دیا۔

اُردو شاعری میں فلسفیانہ خیالات (متصوّفانہ) ملتے ہیں جیسے دنیا کی بے ثباتی، ہمہ اوست و ہمہ از اوست کا نظریہ، اپنی اور کائنات کی حقیقت وغیرہ۔ بہت سے شاعروں نے ان کو نظم کیا ہے۔ غالبؔ نے ان تصورات سے شاعری کو فکر انگیز بنایا۔ میر دردؔ کے یہاں تصوف نے جگہ پائی لیکن ان شاعروں نے ان مسائل پر پوری طرح توجہ نہیں دی اور ان سے بحث نہیں کی۔ اس لیے ان کی شاعری میں ان کا سرسری سا ذکر ملتا ہے۔ اس اعتبار سے کسی فلسفیانہ خیال کو نظم کر دینا فلسفہ

نہیں ہے۔ فلسفہ میں جس طرح کسی مسئلہ کا جائزہ لیا جاتا ہے ایسا شاعری میں ممکن نہیں ہے۔ اقبال نے چونکہ فلسفہ پڑھا تھا پڑھایا تھا اور اس میں اعلیٰ ڈگری لی تھی اس لیے وہ اس کے مسائل سے پوری طرح واقف تھے۔ جب وہ نطشے کے انسان اعلیٰ کا جائزہ ایک شعر میں لیتے ہیں اور اسے مقام کبریائی سمجھانا چاہتے ہیں تو ایک فلسفہ کا طالب علم ہی اس کو شرح و بسط کے ساتھ سمجھ سکتا ہے۔ نطشے کے انسان اعلیٰ کو سمجھے بغیر اقبال کی تنقید سمجھ میں نہیں آسکتی ہے۔ وہ یہاں مقام کبریائی کی تشریح نہیں کرتے ہیں کیونکہ شعر اس کا متحمل نہیں ہوسکتا ہے۔ ہمیں ان کے اس تصور کو دوسری جگہ تلاش کرنا پڑتا ہے۔ یہی بات ان کی تمام نظموں میں ہے جس میں انہوں نے مغرب کے فلسفیوں یا سیاست دانوں سے خطاب کیا ہے۔ غرض ہمیں اقبال کے فلسفے کو مرتب کرنے کے لیے ان کے تمام کلام کو کھنگالنا ہوگا۔ اشعار سے پوری بات نہیں بنتی ہے۔ ایجاز سے بات سمجھ میں آتی ہے لیکن فلسفہ ہر موقف کی تشریح چاہتا ہے اور اس کے لیے دلائل کا متقاضی ہوتا ہے۔

iii۔ نثر میں فلسفہ

تیسری اہم بات یہ ہے کہ اقبال نے اپنے فلسفہ کو پورے شرح و بسط کے ساتھ نثر میں نہیں لکھا ہے۔ ان کا پی۔ ایچ۔ ڈی کا مقالہ "ایران میں مابعد الطبیعیات کی ترقی" اور ان کے "خطبات" اہم نثری تصانیف ہیں۔ اس میں خطبات چونکہ آخری عمر میں لکھے گئے ہیں اس لیے یہ بہت اہم ہیں۔ اس کے علاوہ وہ خطوط ہیں جن سے فلسفیانہ مسائل پر روشنی پڑتی ہے۔

اقبال کے فلسفہ میں ان کے "خطبات" کو بہت اہمیت دی جاتی ہے۔ وہ ان کی فکر کا نچوڑ ہیں۔ ان کی فکر اور شاعری میں جتنے موڑ آئے وہ ان میں ظاہر ہوتے ہیں۔ جو الجھنیں ہیں ان کا پتہ چلتا ہے۔ مغرب کے تصورات سے وہ کس حد تک متاثر ہیں کس حد تک ان کو قبول یا رد کرتے ہیں یہ سب ان خطبات میں ہے۔ یہ کتاب آسان نہیں مشکل ہے۔ اس کے مسائل مشکل ہیں اور انداز بیان مشکل ہے۔ وہ جب مشرق اور مغرب کے افکار میں کسی قسم کی مطابقت پیدا کرنا چاہتے ہیں تو ان کو سمجھنا مشکل ہو جاتا ہے۔ جس شخص کو فلسفہ سے واقفیت نہ ہو اس کے لیے ان کو سمجھنا اور بھی مشکل ہے۔ خود فلسفہ سے واقفیت رکھنے والوں کے لیے بہت سے مشکل مقامات آتے ہیں۔ پروفیسر بی۔ ایچ۔ ہوراتی نے جو مشی گن یونیورسٹی اناربر (امریکہ) میں مرکز مشرق اوسط میں پروفیسر تھے اقبال کو پڑھاتے وقت مجھ سے کہا تھا کہ اقبال کی زماں کی بحث کو وہ ان کے انگریزی خطبات سے نہیں سمجھ سکے۔ اس کو انہوں نے اس کے فرانسیسی ترجمے کے ذریعے سے سمجھا۔ اقبال کے خیالات الجھے ہوئے تھے اور وہ زمان کی بحث کو پوری طرح سے سمجھا نہیں سکے تھے۔ الجھن کی ایک مثال اور ہے۔ خطبات میں "ذات اس کی حریت اور ابدیت" کی بحث میں اقبال ایک جگہ لکھتے ہیں۔ "جنت اور دوزخ مقامات نہیں کیفیات ہیں" یہاں پر وہ اس خیال کے حامی ہیں کہ اگر ہم دوسری دنیا میں پھر سے پیدا کیے گئے تو وہاں ہمارا دنیا والا مادی جسم نہ ہوگا بلکہ کسی اور قسم کا جسم ہوگا (جسم کے بجائے روح ہوگی)۔ جنت اور دوزخ کو متشابہات سمجھنے والا ایک مکتبہ فکر اسلام میں رہا ہے۔ یہ نقطہ نظر ہمارے

یہاں معراج والے واقعہ سے چلتا ہے کہ حضورؐ کی معراج جسمانی تھی یا روحانی۔ ہندوستان میں اس کی ابتدا سرسید نے کی۔ یہ وہ لوگ ہیں جو کہ عقل کے ذریعے سے مذہب کو سمجھنا چاہتے ہیں اور مذہبی عقائد کی ایسی تاویل کرنا چاہتے ہیں جس سے وہ جدید معلوم ہوں۔ سرسید 'جن' کے معنی 'جرثومہ' لیتے ہیں۔ وہ درخت جس سے آدم علیہ السلام نے پھل کھایا تھا علم کا درخت کہا جاتا ہے (عیسائی اور یہودی روایات ایسی ہی ہیں)۔ اسلام کی ابتدا میں معتزلہ اور اشاعرہ میں بہت سے متنازعہ مسائل تھے جیسے خدا کی ذات وصفات کا مسئلہ، کائنات قدیم ہے حادث، مسئلہ جبر واختیار اور قرآن کے خلق کا مسئلہ۔ ابن رشد اس خیال کا حامی تھا کہ قرآن کے دو معنی ہیں ایک ظاہری اور دوسرے باطنی۔ ظاہری معنی وہ ہیں جو لوگ ظاہر آزبان وبیان سے لیتے ہیں یعنی الفاظ کے جو معنی ہوتے ہیں۔ باطنی معنی کچھ اور ہیں جو چند لوگوں پر منکشف ہوتے ہیں (جیسے جنت اور دوزخ متشابہات ہیں)۔

قطع نظر اس بات کے کہ کون کیا کہتا ہے اگر ہم قرآن میں آدم کی تخلیق اور جنت اور دوزخ کا ذکر دیکھیں تو اس سے یہ نہیں معلوم ہوتا ہے کہ جنت اور دوزخ کیفیات ہیں۔ اقبال نے ایک جگہ لکھا ہے "آدم ایک تصور ہے"۔ قرآن کی رُو سے تو آدم کو اللہ نے مٹی سے بنایا تھا پھر خدا نے اس میں روح پھونکی تھی۔ اگر جنت اور دوزخ محض کیفیات ہوتے تو اللہ تعالےٰ قرآن میں ایک جملہ بڑھا دیتا کہ یہ سب باتیں عوام کو سمجھانے کے لیے ہیں۔ جنت اور دوزخ محض کیفیات ہیں اور ان کا حقیقی وجود نہیں ہے۔ جس درخت سے آدم نے پھل کھایا تھا اس کو علم کا درخت کہنا محل نظر ہے کیونکہ آدم کو چیزوں کے نام پھل کھانے سے پہلے بتائے گئے تھے جبکہ فرشتوں کے مقابلے میں آدم نے چیزوں کے نام گنوا دیئے تھے۔

سرسید کے دلائل کے لیے جو مشکل ہے وہی اقبال کے لیے بھی ہے۔ اگر ایک مرتبہ آدم، جنت اور دوزخ کو تصورات مان لیا جائے تو بات آگے ہی بڑھتی چلی جائے گی۔ فرشتوں، روح، خدا کے متعلق کیا کہا جائے گا؟ حضورؐ اُمی تھے اس لیے کیسے پڑھ سکتے تھے؟ قرآن کو الہامی کیونکر سمجھا جائے؟ جبرئیل علیہ السلام (جو ایک تصور بن جاتے ہیں) کس طرح وحی لا سکتے تھے؟ اس طرح قرآن میں جو کچھ ہے وہ تنقید کا نشانہ بنے گا۔ عقلی دلائل کو ایک بار قبول کرنے کا یہ منطقی نتیجہ نکلے گا جس سے کوئی بھی نہیں بچ سکتا۔ سرسید یا اقبال یہ نہیں کہہ سکتے کہ خدا اور رسولؐ کو مان کر وہ باقی چیزوں کی ایسی توجیح کر سکتے ہیں۔ اس کی لپیٹ میں تو سب ہی تصور آ جائیں گے۔

۱۷۔ نیا فلسفہ

اب سوال یہ ہے کہ کیا اقبال کو عظیم فلسفیوں کی صف میں کھڑا کیا جا سکتا ہے؟ فلسفیوں کو ہم مختلف درجات میں بانٹ سکتے ہیں۔ سب سے پہلے وہ جنھوں نے کوئی نیا نظام فلسفہ دیا۔ اس میں افلاطون، لاک، برکلے، ہیوم، کانٹ ہیگل، مارکس وغیرہ آتے ہیں۔ ان کے بعد دوسرے درجے کے فلسفی آتے ہیں جو کہ بڑے فلسفیوں کے خوشہ چیں ہوتے

ہیں۔ یہ کوئی نئی بات نہیں کہتے ہیں بلکہ پچھلوں کی باتوں میں سے کسی ایک یا ایک سے زائد پہلو پر زور دیتے ہیں۔ یہ بڑے فلسفیوں کے شارح ہوتے ہیں۔ ان میں سقراط، افلاطون اور ارسطو کے بعد کے یونانی فلسفی، کانٹ، ہیگل، اور مارکس کے شارح آتے ہیں۔ بڑے فلسفیوں کے اندازِ فکر کو ایک مثال سے واضح کروں گا۔

لاک نے مادے کی تعریف اس کی بنیادی اور ثانوی صفات کے تعلق سے کی۔ اس کے نزدیک بنیادی صفات حجم، وزن، پھیلاؤ، ٹھوس پن وغیرہ ہیں جو کہ اشیاء میں موجود ہوتی ہیں۔ یہ صفات مادی ہیں۔ رنگ، ذائقہ، بو، آواز۔ وغیرہ ثانوی صفات ہیں جو کہ اشیاء اور ذہن کے تعلق سے سمجھی جاتی ہیں یعنی ذہن محسوسات کے ذریعے ان صفات کو جانتا ہے اس لیے یہ صفات کسی حد تک ذہنی ہیں۔ برکلے نے جو کہ مادیت کا دشمن تھا (عیسائی پادری ہونے کی وجہ سے) اور مادیت کو ہمیشہ کے لیے ختم کرنا چاہتا تھا نے کہا کہ مادے کا وجود نہیں ہے۔ اشیاء کا وجود ہے اور اشیاء مادی نہیں بلکہ ذہنی ہیں۔ اس کے نزدیک بنیادی صفات بھی ذہنی ہیں۔ مثلاً پہاڑ دور سے چھوٹا اور نزدیک بڑا معلوم ہوتا ہے۔ اونچائی سے مکانات اور موٹریں ماچس کی ڈبیا نظر آتی ہیں۔ اس کے خیال میں بنیادی صفات کسی بھی صورت میں مادی نہیں ہیں کیونکہ بغیر ذہن کے کسی شے کا علم نہیں ہو سکتا ہے۔ چیزوں کا وجود اس لیے ہے کہ کوئی نہ کوئی ذہن ان کو دیکھ رہا ہے۔ پوری کائنات اس لیے موجود ہے کہ خدا اس کو دیکھ رہا ہے۔

جس طرح برکلے نے مادے کو غائب کیا ہیوم نے ذہن کو غائب کر دیا۔ برکلے کے نزدیک مادہ ہمارے تجربے میں نہیں آتا ہے۔ صرف اشیاء اور ان کی بنیادی اور ثانوی صفات ہمارے تجربے میں آتی ہیں اور یہ سب صفات ذہنی ہیں۔ خالص مادے کا کوئی وجود نہیں ہے۔ ہیوم نے کہا کہ جس طرح مادہ ہمارے تجربے میں نہیں آتا ہے اسی طرح ذہن بھی ہمارے تجربے میں نہیں آتا ہے۔ جب ہم ذہن کا ادراک کرتے ہیں تو وہ ایک لمحاتی تاثر معلوم ہوتا ہے جو کہ آتا ہے اور گزر جاتا ہے۔ ذہن بحیثیت مجموعی کبھی ہمارے تجربے میں نہیں آتا ہے۔ ذہن دراصل ان تاثرات کا ایک سیل رواں ہے۔ اس کے بعد کانٹ نے بہت دقتِ نظر سے مادے اور ذہن دونوں کی جداگانہ حیثیت متعین کی اور کہا کہ دونوں کا وجود ہے اور دونوں ایک دوسرے کو ختم نہیں کر سکتے ہیں۔ یہ تفصیل میں نے اس لیے دی کہ آپ کو فلسفیانہ مسائل اور ان کے مباحث کا اندازہ ہو جائے۔ لاک، برکلے، ہیوم اور کانٹ نے فلسفیانہ فکر کی عظیم بنیادیں رکھیں۔ مادے اور ذہن کے مسئلہ کو ایک نئے انداز سے پیش کیا اور آئندہ مباحث کی راہیں استوار کیں اس لیے ان کو عظیم فلسفی کہا جاتا ہے۔

دوسرے درجے کے فلسفیوں میں وہ آتے ہیں جو کہ بڑے فلسفیوں کے خوشہ چیں ہوتے ہیں (جیسے سقراط، افلاطون، ارسطو، کے بعد آنے والے فلسفی، ہیگل کے پیروکار، مارکس کے ماننے والے وغیرہ)۔ وہ کوئی نئی بات نہیں کہتے ہیں بلکہ اپنے پیش رووں کے فلسفہ میں کانٹ چھانٹ کرتے ہیں۔ مسلمانوں میں ابن سینا، فارابی، غزالی، ابن رشد، ابن عربی کے علاوہ دوسرے مفکرین دوسرے درجے پر ہیں۔ عیسائی مفکرین میں سینٹ آگسٹائن اور سینٹ اکیوی ناس صف اول میں

آتے ہیں۔

اقبال یقیناً ان فلسفیوں کی صف میں نہیں آتے ہیں جن کو عظیم کہا جاتا ہے۔ انہوں نے فلسفہ میں کوئی نئی راہ نہیں نکالی اور نہ مسائل کا کوئی نیا حل پیش کیا۔ جہاں تک اسلامی فکر کا تعلق ہے اس کے متعلق دو رائیں ہو سکتی ہیں۔ بعض کے نزدیک وہ غزالی اور ابن رشد کے پائے کے فلسفی ہیں اور بعض کے نزدیک نہیں ہیں۔ غزالی اور ابن رشد کی شہرت اور عظمت ان کے فلسفہ کی وجہ سے تھی لیکن اقبال کی عظمت ان کی شاعری کی وجہ سے ہے۔ سیاسی مفکرین اور معاشرتی مصلحین میں سر سید کو ایک بلند مرتبہ مقام حاصل ہے لیکن مسلمانوں کی جدوجہد آزادی اور پاکستان کی فکری راہ متعین کرنے میں اقبال کا بڑا ہاتھ ہے۔ پاکستان ان کے تصور کا نتیجہ ہے۔ جہاں تک فلسفیانہ تصورات اور مسائل کا تعلق ہے انہوں نے مشرق اور مغرب کے امتزاج سے ایک درمیانی راہ نکالی جو وقت کا تقاضا تھی۔ انہوں نے عمل اور پیہم عمل پر زور دیا۔ تغیر اور ترقی پر نظر رکھی مادی ترقی کے ساتھ روحانی ترقی کو بھی ضروری سمجھا۔ وہ اس تصوف کے مخالف ہیں جو کہ ہمیں خانقاہوں میں بٹھا دے اور زندگی کی جدوجہد سے دور کر دے۔ وہ اس ملا سے بھی نالاں ہیں جو کہ مغربی علوم سے بے بہرہ ہے اور صرف پرانی روایات اور تصورات میں کھویا ہوا ہے۔ لیکن ان سب کے اظہار کے لیے انہوں نے شاعری سے کام لیا ہے اور اسے پیغمبری بنا دیا۔ اس اعتبار سے وہ اردو ادب میں منفرد مقام رکھتے ہیں۔ ان سے پہلے نہ ان کا کوئی مثل تھا اور نہ آئندہ کوئی مد مقابل نظر آتا ہے۔

اقبال میں فلسفی اور شاعر اس طرح پیوست ہیں کہ ایک دوسرے کو الگ نہیں کیا جا سکتا ہے۔ درحقیقت ایک کے بغیر دوسرے کی کوئی حیثیت بھی نہیں ہے۔ اقبال اگر صرف فلسفی یا صرف شاعر ہوتے تو وہ بات نہ بنتی جو اب ہے۔ مغربی فلسفیوں پر شعر کی زبان میں تنقید کرنا اور ہے اور نثر میں مدلل جواب دینا اور بات ہے۔ اقبال کے جوابات ان کے خطبات میں بھی ہیں لیکن ان کو سمجھنا مشکل ہے۔ فلسفہ کا طالب علم ہی کسی حد تک سمجھ سکتا ہے۔ اقبال جا بجا تاریخی حوالے دیتے ہیں۔ ان کو جانے بغیر ان کی شاعری اور فکر کو سمجھا نہیں جا سکتا ہے۔

۱۷۔ قومی شاعر

اقبال کا زیادہ تر فلسفیانہ کلام فارسی میں ہے اور اس کے ذریعے سے وہ مغرب میں متعارف ہونا چاہتے تھے۔ ابتدائی اُردو کلام سہل اور فطرت کے قریب ہے۔ بچوں کی نظموں میں بہت حسن اور رچاؤ ہے۔ وہ بچوں کی نفسیات کی عکاسی کرتی ہیں۔ بعد کے فارسی آمیز اُردو کلام میں فکر کی گہرائی اور مذہب کا اثر ہے۔ اگر اقبال کے قومی/عوامی شاعر ہونے سے مراد اشتراکی معنویت ہے تو وہ ان معنی میں قومی شاعر نہ تھے لیکن اپنے پورے کلام سے انہوں نے مسلمان قوم کو ایک نئی راہ سجھائی۔ نئی منزل اور نئے جذبوں کی نشاندہی کی، قوم کی تربیت کی اور اسلامی فکر کے تانے بانے بُنے۔ اس لحاظ سے وہ ایک قومی

شاعر ہیں۔ انہوں نے پاکستان کی فکری بنیادیں رکھیں اور سیاست دانوں نے اسے ایک عملی صورت دے دی

(vi) فلسفہ خودی

میرے دوست کے نزدیک اقبال کا تصور خودی بہت اہم ہے۔ اس تصور کو ہم اگر اسلامی فکر کی روشنی میں دیکھتے ہیں تو ہمیں کوئی نئی بات نہیں ملتی ہے لیکن اگر اسے موجودہ وجودی فکر کے روشنی میں دیکھیں تو یہ نئی بات ہوگی۔ میرے خیال میں ایسا ممکن نہیں ہے۔ اقبال کا مردِ مومن نطشے، سارتر، ہائیڈیگر کے وجودی فلسفہ کو قبول نہ کر سکے گا۔ اقبال کا مردِ کامل مولانا روم کا شاگرد ہو سکتا ہے یا خلفائے راشدین کی مثال بن سکتا ہے۔ وجودی فلسفہ کی روشنی میں خودی کا تجزیہ یقیناً ایک اچھی کوشش ہوگی لیکن یہ تجزیہ اقبال سے اتنا ہی دور ہوگا جتنی اشتراکی فکر اقبال سے دور ہے۔ اقبال وجودیوں سے بعض تصورات میں متفق نظر آتے ہیں جیسے انسانی ارادے کی آزادی، حریت فکر، جدوجہد پیہم، تغیر، خودی۔ انسان کی آزادی کا سرچشمہ اس کا شعور ہے۔ وجودی اسے 'داخلیت' کہتے ہیں۔ اقبال اس کو خودی کہتے ہیں۔ لیکن اقبال کی خودی کا محور اسلام ہے۔ خودی کی ابتدا و انتہا رضائے الٰہی ہے۔ اس اعتبار سے مغربی وجودی فکر اقبال کی فکر سے یکسر مختلف ہے۔ ان کی بنیادیں مختلف اور راستے الگ الگ ہیں گو بعض تصورات دونوں میں یکجا ہو جاتے ہیں۔

مسلمانوں میں فکری قحط کے دور میں اقبال کی ذات بہت غنیمت ہے۔ وہ فلسفی بھی تھے عظیم نہ سہی، لیکن عظیم شاعر ضرور تھے۔

Heaven and Hell are states not locations. [1]

[1] خطبات ص۔ ۱۲۳ - ایڈیشن ۱۹۶۵ء

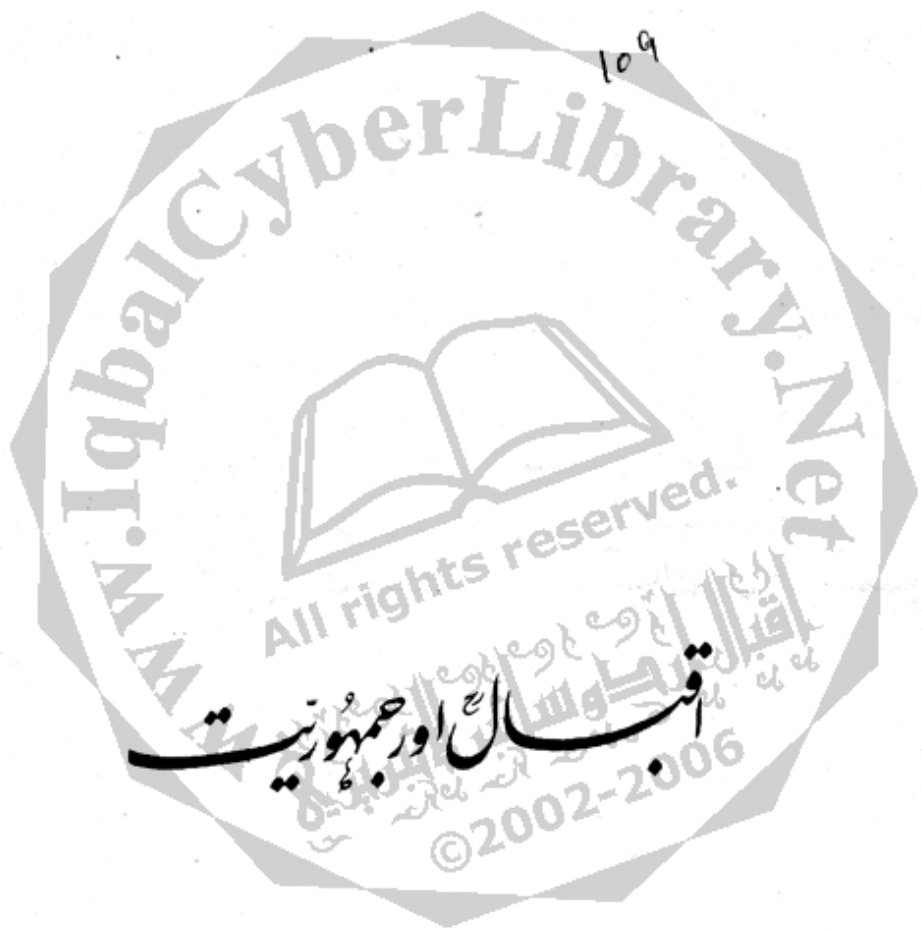
آں فقر کہ بے تیغے صد کشورِ دل گیرد

از شوکتِ دارا بہ از فرِ فریدوں بہ

اقبال اور جمہوریت

ڈاکٹر وحید عشرت

سروری زیبا فقط اُس ذاتِ بے ہمتا کو ہے
حکمراں ہے اِک وہی، باقی بُتانِ آذری

اقبالؒ اور جمہوریت

تصورات اقبال میں ہی نہیں عام طور پر بھی جمہوریت ایک ایسا متنازعہ تصور ہے جسے گہری نظر سے دیکھا جانا چاہیے۔ علامہ اقبال کی شاعری اور نثر میں ایسے شواہد بھی موجود ہیں جن سے علامہ اقبال کی طرف سے جمہوریت کے تصور کی شدید مخالفت ظاہر ہوتی ہے۔ خصوصاً مغربی جمہوریت کے موجودہ معروف تصور کے علامہ زبردست نقاد تھے۔ انہوں نے جمہوریت کے اس مغربی تصور کے کئی بنیادی نقائص کی نشاندہی کی ہے تاہم یہ کہنا بھی غلط نہ ہوگا کہ علامہ اقبال جمہوریت کے صرف معروف اور غلط عام مغربی تصور کے ہی مخالف تھے اور وہ بھی برصغیر کی اس خاص صورت حال میں جہاں مسلمان اقلیت میں تھے اور ہندو اکثریت میں۔ جمہوریت کے مغربی تصور کی مخالفت میں یہ بات بھی علامہ کے پیش نظر تھی کہ متحدہ ہندوستان میں جہاں مسلمان اقلیت میں ہیں اور ہندو اکثریت میں، اگر جمہوریت کا مغربی نظام نافذ کیا گیا تو اس کا مطلب ہندو اکثریت کا اقتدار اور مسلم اقلیت کی دائمی غلامی ہوگا۔ علامہ اقبال کی جمہوریت کی مخالفت میں اسے فراموش نہیں کیا جانا چاہیے تاہم مسلم اور غیر مسلم کے ایک مخلوط معاشرے سے ہٹ کر ایک جدید اسلامی معاشرے میں بھی کیا خالصتاً مغربی جمہوریت قابل قبول ہے تو اس کا جواب بھی علامہ کے ہاں تقریباً نفی میں ہے۔ مگر علامہ اقبال نے اپنے تصور اجتہاد اور روحانی جمہوریت کے حوالے سے جس نظام حکومت کو مسلمانوں کے روحانی استخلاص کے لیے ناگزیر قرار دیا ہے، اس کی روح جمہوری یعنی اسلامی جمہوری شورائیت ہے۔ مغربی جمہوریت میں اقتدار اعلیٰ کے مالک عوام ہیں اور وہ اپنے سوا کسی اور کے سامنے جواب دہ نہیں مگر اقبال کی روحانی جمہوریت میں اقتدار اعلیٰ صرف خدا کو ہی زیبا ہے اور مسلمان خدا کے نائب ہونے کی حیثیت سے اس اقتدار اعلیٰ کے امین ہیں۔ وہ باہمی رائے، طریق انتخاب یا آج کی زبان میں ووٹ کے ذریعے ایک ایسا ادارہ تشکیل دینے کے مجاز ہیں جو ان کے اپنے معاملات کو خدا اور اس کے رسولؐ کے حکم کے مطابق چلائے۔ اس طرح علامہ اقبال اسلامی معاشرے کے لیے اسلام کے تصور شورائیت کے حوالے سے مسلمان عوام کے انتخاب اور کثرت رائے سے ایک ایسی پارلیمنٹ یا منتخب مجلس شوریٰ کے قیام کے زبردست حامی ہیں جو معاشرے میں عدل

انصاف اور خوشحالی لانے کے لیے اجتہاد کی عصر حاضر کے تقاضوں کے مطابق جدید تعبیرات کرے اور مسلمانوں کو عہد حاضر کے تقاضوں سے ہم آہنگ کر سکے۔ اقبال کا روحانی جمہوریت کا تصور یہی بنیادی نقطہ ہے۔ ذیل میں ہم انہی اساسی تصورات کی توضیح علامہ محمد اقبال کے حوالے سے کرتے ہیں۔

جمہوریت کیا ہے

معروف مغربی معنوں میں جمہوریت ایک ایسا نظام حکومت ہے جس میں اقتدار اعلیٰ کے مالک عوام ہوتے ہیں اور ان کی کثرت رائے سے جو ووٹوں کے ذریعے حاصل کی جاتی ہے، مقننہ وجود میں آتی ہے۔ یہی مقننہ ملک کا سب سے بڑا قانون ساز ادارہ ہوتی ہے۔ مولانا محمد حنیف ندوی جمہوریت کے اس لفظ کی تشریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"جمہوریت یونانی لفظ Democracy سے نکلا ہے جو دو اجزا سے ترکیب پذیر ہے۔ ایک جزو کے معنی جمہور کے ہیں اور دوسرے جزو کے معنی حکومت اور قانون کے۔ اس کے اصطلاحی معنی کا اطلاق ایسے اسلوب حکومت پر ہوتا ہے جس میں عوام اور جمہور کی بڑی سے بڑی تعداد شریک ہو۔"[۵]

انسائیکلو پیڈیا آف فلاسفی میں جمہوریت کے تصور کی وضاحت یوں کی گئی ہے کہ جمہوریت کے

"اصل معنی یہ ہیں کہ یہ ایک ایسی طرز حکومت ہے جس میں سیاسی فیصلوں کا حق براہ راست مجموعی طور پر شہریوں کو حاصل ہوتا ہے اور اکثریت کی حکومت کے اصول کو ضابطہ قرار دیا جاتا ہے۔ اسے براہ راست جمہوریت کہا جاتا ہے۔ دوسرے یہ ایک ایسی طرز حکومت ہے جس میں وہ سیاسی حقوق انفرادی طور پر استعمال نہیں کرتے بلکہ اسے منتخب نمائندوں کے ذریعے کرتے ہیں اور وہ ان کے سامنے جواب دہ ہوتے ہیں۔ اسے نمائندہ جمہوریت کہتے ہیں۔ تیسرے یہ ایک ایسی طرز حکومت ہے جو عام طور پر نمائندہ جمہوریت ہی ہوتی ہے مگر وہاں اکثریت کی قوت اور ان کا عمل ایک خاص آئینی دائرہ کار کے اندر ہوتا ہے اور آئینی طور پر ایک ایسا دائرہ کار Framwork متعین ہوتا ہے، جس کے اندر محدود طور پر تمام لوگ انفرادی اور اجتماعی حقوق سے لطف اندوز ہوں۔ یہ حقوق آزادیٔ اظہار اور مذہب سے متعلق ہوتے ہیں اسے متوازن یا آئینی جمہوریت کہتے ہیں۔ چوتھے لفظ جمہوریت کا استعمال کسی نظام کی ان سیاسی اور سماجی خصوصیات پر بھی کیا جاتا ہے جو حکومت کی مذکورہ تین تعریفوں میں نہیں آتیں مگر ان کا مقصد معاشی اور سماجی تفریقات کا خاتمہ ہوتا ہے۔ خاص طور پر وہ تفرقات جو انفرادی حق ملکیت اور اس کی تقسیم سے پیدا ہوتے ہیں۔ اسے سماجی یا معاشی جمہوریت کہتے ہیں۔"[۶]

ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم فکر اقبال میں جمہوریت کو بہت سارے دوسرے عمرانی تصورات کی طرح مبہم قرار دیتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں:

"جمہوریت بھی ان مبہم تصورات کی طرح ہے جن کے کوئی معنی نہیں ہیں۔ اس وقت دنیا میں ہر قوم جمہوریت کی خواہاں

اور اس کے حصول کے لیے کوشاں ہے۔ یا اس بات کی مدعی ہے کہ صحیح جمہوریت صرف ہمارے پاس ہے اس کے علاوہ اور اقسام کی جمہوریت کے دعوے سب بے بنیاد اور محض ابلہ فریبی ہیں۔"[۲]

مگر جمہوریت کے بارے میں مختلف طرح کے ابہامات کے باوجود ایک بنیادی وصف اس کا یہ ہے کہ

"جمہوریت کا عام ترین مفہوم جس پر سب متفق معلوم ہوتے ہیں یہ ہے کہ رعایا پر کوئی فرد یا کوئی طبقہ اس کی مرضی کے خلاف حکومت نہ کرے۔"[۳]

اس کی مزید تشریح کرتے ہوئے حکیم کہتے ہیں کہ

"جمہوریت وہ نظام ہے جس میں اقتدار اعلیٰ نہ سلاطین کو حاصل ہو اور نہ امراء کے طبقہ کو، حکومت کی باگ نہ جاگیرداروں اور زمینداروں کے ہاتھ میں ہو اور نہ سرمایہ داروں اور کارخانہ داروں کے ہاتھ میں، مجلس آئین ساز میں جو نمائندے ہوں وہ آزادی سے عوام کے منتخب کردہ اہل الرائے ہوں۔"[۴]

اگر جمہوریت کی مختصر الفاظ میں تعریف کی جائے تو ابراہم لنکن کے الفاظ میں یہ کہنا ہوگا کہ "عوام کی حکومت عوام کے لیے اور عوام کے ذریعے" یعنی جمہوریت ایک ایسی حکومت ہے جس میں ووٹ کے ذریعے اپنی رائے کا اظہار کر کے عوام شرکت کرتے ہیں۔ اور انہیں اپنے معاملات میں شرکت کرنے کا احساس ہوتا ہے اور یہ حکومت عوام کے مفاد کے لیے ہی وجود میں آتی ہے اور اسے عوام ووٹوں کے ذریعے برسر اقتدار لاتے ہیں۔ عوام کی شرکت کے اسی احساس کے تحت ابراہام لنکن نے اسے "اس دھرتی کی آخری بہترین امید قرار دیا تھا اور جیفرسن نے کہا تھا کہ جمہوریت انسانوں کی رائے کے احترام کا نام ہے۔"[۵]

المختصر جمہوریت ایک ایسا نظام حکومت ہے؛

۱۔ جس میں اقتدار اعلیٰ کے مالک عوام ہیں۔

۲۔ عوام اپنے ووٹوں کے ذریعے پارلیمنٹ یعنی ملک کا اعلیٰ ترین دستور ساز ادارہ بناتے ہیں جو عوام کے سامنے جواب دہ ہوتا ہے۔

۳۔ یہ حکومت عوام کے مفاد میں یعنی ان کی فلاح و بہبود کے لیے وجود میں آتی ہے۔

۴۔ اس کا انتخاب بھی عوام اپنی رائے سے کرتے ہیں۔

یعنی جمہوریت دراصل خود کوئی مقصد یا غائت نہیں بلکہ عوام کی فلاح و بہبود حاصل کرنے کے لیے ایک ایسا آلۂ حکومت ہے جس میں کسی ملک کے عوام براہ راست شرکت کرتے ہیں۔

جمہوریت کے خلاف عمومی دلائل

جیسا کہ قبل ازیں عرض کیا جا چکا ہے کہ جمہوریت کا تصور یونانی الاصل ہے۔ لہذا جمہوریت کے خلاف پہلا مقدمہ بھی سقراط نے قائم کیا۔

جو اپنے عہد میں دنیا کے سات عاقل ترین انسانوں میں شمار ہوتا تھا۔ سقراط نے جمہوریت پر جو اعتراض اس زمانے میں وارد کیا کم و بیش ہیر پھیر کر اس کے بعد کے جمہوریت کے مخالفین نے بھی دہرایا اور اگر سچ پوچھیں تو جمہوریت کے مخالفین کے پاس اس سے زیادہ مضبوط دلیل اور کوئی نہیں مگر اپنی اس دلیل کے بعد ان کے پاس کسی اور نظام کے لیے بھی کوئی دلیل نہیں سوائے اس کے کہ وہ حیلے بہانے سے فسطائیت یا آمریت کی گود میں پکے ہوئے پھل کی طرح آ گرتے ہیں۔ سقراط نے کہا تھا کہ

"اس جمہوریت سے زیادہ مضحکہ خیز اور کیا چیز ہو سکتی تھی۔ جس کی ناک میں ہجوم نے نکیل ڈال رکھی تھی۔ جہاں جذبات کا دور دورہ تھا جہاں حکومت ایک مجلس مباحثہ تھی جہاں فوج کے سپہ سالار بن سوچے سمجھے انتخاب برخاست اور ہلاک کیے جاتے تھے۔ جہاں حروف تہجی کے اعتبار سے بے چارے موٹی عقل رکھنے والے کسانوں اور تاجروں کو منتخب کر لیا جاتا تھا کہ سلطنت کی عدالت عالیہ کے ارکان کی حیثیت سے کام کریں"[7]

آگے چل کر وہ پھر اس نظام پر تنقید کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ

"کیا یہ گھٹیا درجے کا توہم نہیں کہ محض تعداد کی کثرت سے دانشوری وجود میں آجائے گی۔ اس کے برخلاف کیا یہ بات مسلمہ طور پر مشاہدے میں نہیں آتی کہ جو لوگ مجمع میں شامل ہوتے ہیں وہ ان لوگوں سے کہیں زیادہ بیوقوف، تشدد پسند اور ظالم ہوتے ہیں جو تنہا اور علیحدہ ہوتے ہیں۔ کیسی شرمناک بات ہے کہ انسانوں پر وہ خطیب حکمران ہوں جو طول طویل تقریریں کرتے ہیں اور جنہیں پیتل کے ان برتنوں سے تشبیہ دی جا سکتی ہے جنہیں ضرب لگائی جائے تو اس وقت تک صدا دیتے رہتے ہیں جب تک کوئی ان پر ہاتھ نہ رکھ دے"[8]

سقراط اس مسئلے کا حل یہ تجویز کرتا ہے کہ

"حکومت کی قیادت عاقل ترین آدمی کے ہاتھ میں ہونی چاہیے"[9]

جمہوریت کو قابل گردن زدنی قرار دینے کے بعد سقراط جو حل "عاقل ترین آدمی" کی صورت میں پیش کرتا ہے اس پر ذرا آگے چل کر گفتگو ہوگی مگر پہلے ذرا جمہوریت پر سقراط کے اعتراضات کو متشخص کر لیا جائے۔ چنانچہ وہ یہ ہیں:

۱۔ اس طرز حکومت کو ہجوم نے نکیل ڈال رکھی ہوتی ہے یعنی اس نظام حکومت میں کثرت رائے سے فیصلے ہوتے ہیں جس طرف زیادہ افراد ہوں وہ فیصلہ صائب سمجھا جاتا ہے۔

۲۔ اس نظام حکومت میں جذبات کا دور دورہ ہوتا ہے۔

۳۔ ایسی حکومت ایک مجلس مباحثہ ہوتی ہے یعنی پارلیمنٹ میں ہر معاملہ بحث کے ذریعے طے ہوتا ہے۔

۴۔ موٹی عقل والے کسان اور تاجر منتخب ہو جاتے ہیں۔ یا دوسرے لفظوں میں جاگیردار اور سرمایہ دار برسر اقتدار آجاتے ہیں۔

۵۔ خطابت کے فن میں ماہر برسر اقتدار آجاتے ہیں۔

۶۔ ہجوم میں رہنے والے تنہا اور علیحدہ رہنے والوں سے زیادہ تشدد پسند اور ظالم ہوتے ہیں۔

تقریباً جمہوریت پر یہی بنیادی اعتراضات ہیں جو کم و بیش سب نے کیے ہیں ان اعتراضات کا جائزہ لینے سے قبل ہم جمہوریت کے دیگر معترضین کے اعتراضات کی بھی نشاندہی کرلیں تو بہتر ہے۔ تاکہ اس نظام پر اعتراضات اور اس نظام کے مقابل دوسرے نظامات کا جائزہ لیتے ہوئے بات واضح ہوسکے۔ ول ڈیورانٹ اپنی کتاب نشاط فلسفہ Pleasure of Philosophy میں مغربی جمہوریت کے المیہ پر رقم طراز ہے:

"جمہوریت جس نے انسان کو آزاد کرانے کی ٹھانی تھی خود ایک کل بن گئی جس نے بے ذہن اجتماع کو رائے دہندگی کا حق عطا کیا۔ ان کلوں اور آلوں کے خلاف فرد کا احتجاج اس قدر بے سود تھا جتنا کہ مشرق میں اجتماع کے خلاف فرد کی آواز۔ حتیٰ کہ قائدین بھی کلوں کے بے جان اور بے روح اجزا بن گئے جو اپنے فریب خوردہ پیروؤں کی طرح جنہیں انتخاب میں فقط گنا جاتا تھا بے حس ہو کر رہ گئے"[۲۲]

دیکھیے ول ڈیورانٹ کو بھی وہی اعتراض ہے جو سقراط کرچکا ہے۔ کہ قوت فیصلہ اکثریت کے ہاتھ میں ہے۔ روسو جو جدید جمہوریت کے بانیوں میں تھا اسے بھی کثرت کے فیصلوں پر اعتراض تھا چنانچہ وہ کہتا ہے:

"If we take the term in its strictest sense, there never has existed nor ever will exist a true democracy. It is contrary to the nature of things that the many govern and the few be governed."

پروفیسر تحسین فراقی نے اپنی کتاب "مغربی جمہوریت اہل مغرب کی نظر میں" کے اندر بڑے اہتمام کے ساتھ تمام بڑے بڑے مغربی مفکروں کے جمہوریت پر اعتراض کو نقل کیا ہے جن میں روسو، نیٹشے، کارلائل، بیلک، ڈوینلے، گنیش، برنارڈ شاہ، لیکی، سپنگلر، لارنس، ایرک فرام، ہیرولڈ لاسکی، رینے گینوں، جوزف اے شمپیٹر اور برٹرنڈرسل جیسے مغربی مدبر گذرتے ہیں اور ابھی اور کتنے ہوں گے جنہوں نے جمہوریت پر اعتراضات وارد کیے مگر یہ کہنا پڑتا ہے کہ ان سب کے جمہوریت پر اعتراضات جمہوریت کے پہلے نقاد سقراط کے اعتراضات سے سوا اور کوئی اعتراض قابل ذکر نہیں مثلاً کارلائل (۱۷۹۵ء – ۱۸۸۱ء) بھی احمقوں پر ایک مرد عاقل کو بھاری قرار دیتا ہے تو وہ بھی ایک مرد عاقل کا متلاشی ہے اور جمہوریت کو احمقوں کی حکمرانی قرار دیتا ہے۔ بیلک، ڈوینلے اور برنارڈ شا بھی مرد عاقل کو اکثریت پر ترجیح دیتے ہیں اور جمہوریت کو متعدد نااہل لوگوں کے ذریعے منعقد ہونے والے الیکشن کے نتیجے میں چند بدعنوان لوگوں کے ذریعے تقرر کا دوسرا نام کہتے ہیں۔ لیکی بھی جب یہ کہتا ہے کہ اکثریت کو اقلیت کے خلاف لا کھڑا کرنا الیکشن ایجنٹ کا کام ہے۔ تو وہ بھی سقراط کے موقف کی ہی تائید کرتا ہے۔ اس کا اعتراض یہ بھی ہے کہ ووٹر وہ بالغ شعور نہیں رکھتے جو ووٹ دینے کے لیے لازم ہے۔ جمہوریت میں انتخاب صرف صاحب سرمایہ لڑسکتا ہے یہ بھی ایک بڑا اعتراض ہے جو لیکی، سپنگلر، رسل، ایرک فرام اور شمپیٹر نے کیا اور کہا ہے کہ افلاس اور جمہوریت میں سمبندھ نہیں ہوسکتا۔ گویا الیکشن وہ اکھاڑہ

ہے جس میں صرف جمہوریت ہی کود سکتی ہے۔ امریکی دانشور جوزف اے شمپیٹر اسے عوام کی منظوری سے قائم ہونے والی حکومت قرار دیتا ہے اور کہتا ہے کہ ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ عوام کی حکومت ہے بلکہ عوام کی منظوری سے قائم کردہ حکومت ہے۔ اس طرح ممتاز فرانسیسی دانشور رینے گینوں (۱۸۸۶ء - ۱۹۵۲ء) جنہوں نے اسلام قبول کیا اور جن کا نام عبدالواحد یحییٰ تھا اپنی کتاب —— Crisis of the modern world میں جمہوریت پہ اعتراض کرتے ہیں کہ عوام کا پست اور نچلا طبقہ اکثریت میں ہوتا ہے اور شعور اور قابلیت سے عاری ہوتا ہے جبکہ قابلیت رکھنے والا طبقہ اقلیت میں ہوتا ہے لہٰذا گھٹیا سے بڑھیا کا صدور نہیں ہو سکتا تقریباً یہ وہی بات ہے جو سقراط نے کہی کہ جمہوریت میں موٹی عقل والے زمیندار اور تاجر اقتدار پا جاتے ہیں اور عوام کی حکومت کا خواب مضحکہ خیز بن جاتا ہے[۱۲]۔ پروفیسر تحسین فراقی نے رینے گینوں کے اس اعتراض کو اپنی متذکرہ کتاب میں پوری طرح نقل کر دیا ہے۔ چنانچہ جمہوریت کے ان معترضین کی بحث زیادہ تر اسی کتاب سے ماخوذ ہے جہاں یہ کسی حد تک یکجا ہے۔ رگیٹ امین (حسن عبدالحکیم اسلامی نام) جو سوئٹزرلینڈ کے باسی تھے جمہوریت کی مادہ پرستی اور اکثریت کے گمراہ کن تصور پر اعتراض کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ

"رہا عوام کا مسئلہ تو وہ بیچارے گاودی ووٹروں کی صورت میں بیلٹ پیپروں پر کسی ایسے شخص کی حمایت میں اس لیے نشان لگا دیتے ہیں کہ اُس نے ان سے بہتر مکان اور ارزاں خوراک کا وعدہ کر لیا ہے"[۱۳]

جمہوریت میں اخلاقی قدروں کے فقدان اور اعلیٰ اخلاقی اصولوں کی پامالی پر پروفیسر محمد منور نے بھی اپنے ایک مقالے Iqbal's Idea of Democracy میں چند اہم اور بنیادی اعتراضات وارد کیے ہیں۔ ان اعتراضات میں امیدوار وں کی طرف سے ووٹ حاصل کرتے اور ووٹروں کی طرف سے ووٹ دیتے وقت جو حرکات سرزد ہوتی ہیں ان کی طرف اشارہ کیا گیا ہے جن سے پورے معاشرے کا اخلاقی ڈھانچہ متاثر ہوتا ہے۔ پروفیسر صاحب کے یہ اعتراضات ظاہر ہے بڑے اہم اور درست ہیں۔ مغربی جمہوریت اپنے ہاں کی یہ تمام بُرائیاں اپنے نوآبادیاتی مقبوضات میں بھی چھوڑ آئی اور وہاں کے اخلاقی، معاشرتی اور سیاسی ڈھانچے توڑ پھوڑ دیے مگر اس نوآبادیاتی نظام سے آزاد ہونے والے ممالک نے اس مغربی تصور جمہوریت کی تنظیم جو نکہ اپنے ثقافتی اور تہذیبی اصولوں کے تحت نہیں کی اور مغرب کے تجربات کو ایک تخلیقی روح کے ساتھ قبول کرنے کی بجائے اندھا دھند تقلید سے اپنایا۔ چنانچہ مغرب کی خوبیاں تو ہمارے ہاں رواج نہ پا سکیں لیکن وہاں کی تمام برائیوں کو ہم نے ضرور اپنا لیا شاید نیکی اپنی پائیداری کی وجہ سے عوام میں سست رفتاری سے اور بدی اپنی ظاہری چمک دمک کی وجہ سے سرعت سے نفوذ کرتی ہے۔ چنانچہ پروفیسر محمد منور نے جمہوریت میں جس اخلاقی افلاس کا ذکر کیا ہے اس سے انکار ممکن نہیں کیونکہ مغربی جمہوریت واقعی اخلاقی قدروں سے بیگانہ ہے۔ پروفیسر صاحب لکھتے ہیں :

"But the glaring drawback that transpires is the non-visibility of any moral fibre in this system. Rights are mentioned whereas the question of right and

wrong is ignored. What sort of peopie as human beings are to be elected" Certainly they must be suitable individuals but are they suitable morally as well? What sort of people as human beings are those who elect their representatives? Are they upholders of human values and hence they elect those who have respect for what is good for humanity? Are they elected because they can spend lavishly on election campaign, can brow-beat others into voting for them on account of their muscles or just due to their positive capabilities? Does, in the Western democracy, even legal equality prevail? Are there no racial and territorial prejudices at work? Does Western Democracy stand for teaching of man's respect for man and thus try to make human beings genuinely human? Does it create feelings of sympathy and sacrifice for others? It is quite obvious that Western democracy is not essentially for forming a government of good people, elected by good people, for promoting good and making people good."[۹]

حقیقت یہ ہے کہ یہ اعتراضات ہر اس نظام پر کیے جا سکتے ہیں جو شعور نبوت سے محروم ہو۔ جمہوریت کے بالمقابل نظام فسطائیت، ملوکیت اور آمریت تو اخلاق کے تصور تک سے عاری ہیں۔ جمہوریت میں انسانوں کو گن تو جاتا ہے جبکہ جمہوریت کے سوا جو نظام ہیں ان میں انسانوں کو ہانکا جاتا ہے بے وقعت وحوش کی طرح۔ جمہوریت کے علاوہ اگر دیگر نظامات کی ہیئت حاکمہ کی تشکیل کے طریق کار کو دیکھا جائے تو وہ جمہوریت سے کہیں زیادہ ظالم، کینہ پرور، تنگ نظر اور اخلاقی قدروں کی دھجیاں اڑاتے نظر آتے ہیں۔ تمام دنیا بھر کے جمہوریت پسندوں نے جتنے بھی جرائم کیے ہیں وہ ایک آمر کے مظالم اور جرائم سے بھی کہیں کم ہیں۔ اقتدار کی منتقلی کے طریقہ کار کی عدم موجودگی جس طرح اخلاقی برائیوں کو جنم دیتی ہے اس کی نظیر خود اسلامی تاریخ میں بھی جا بجا موجود ہے۔ اقتدار کی منتقلی کے طریق کار کی عدم موجودگی سے ہی حضرت علیؓ اور حضرت امیر معاویہؓ کا تنازعہ ابھرا اور حضرت معاویہؓ کے بعد ان کا بیٹا یزید اقتدار میں آیا اور اس کے عہد میں بیعت بالرضا (مرضی سے ووٹ) کی بجائے بیعت بالجبر سے کئی صحابہ کبارؓ اور نواسۂ رسولؐ اپنے پورے خاندان سمیت ملوکیت اور آمریت کی بھینٹ چڑھ گئے۔ اگر حضرت ابوبکر صدیقؓ اور حضرت عمرؓ فاروق کے طریق بیعت کو انتخاب خلیفہ میں ایک نظام انتقال اقتدار کے طور پر رائج اور مؤثر رکھا جاتا تو ہو سکتا ہے کہ شہادت امام مظلومؓ کا حادثہ جانکاہ پیش نہ آتا اور خلافت بھی ملوکیت میں نہ بدلتی۔ جمہوریت کا بنیادی جوہر صرف رائے سے اقتدار کی منتقلی اور رائے سے معاشرے میں ہیئت حاکمہ کی تشکیل ہے۔ اس سے سوا اس سے کچھ طلب کرنا توقع سے زیادہ ہے۔ یہ اخلاقی قدروں کی پامالی کو معاشرے کے دیگر اخلاقی آئیڈیلز اور تہذیبی اور ثقافتی حدود و قیود کی مدد سے ہی روک سکتی ہے۔ اور اس کے لیے ہمیں اپنے مذہب سے رہنمائی لینی ہوگی اور جمہوریت کے مقاصد اور طریق کار کا تعین شعور نبوت کی روشنی میں کرنا ہوگا۔ پھر اس کے بعد جمہوریت اخلاقی قدروں کے زوال کی بجائے ان کے فروغ کا سبب بنے گی، جبکہ باقی تمام نظامات تو

ہوتے ہی اخلاقی قدروں سے عاری ہیں۔ وہ جس کی لاٹھی اس کی بھینس کے اصول پر کام کرتے ہیں۔ شرف انسانی اور احترام آدمیت سے انہیں دور کا بھی واسطہ نہیں ہوتا۔ حقیقت یہ ہے کہ جمہوریت کی اسلامی اصولوں کی روشنی میں تنظیم نو کر کے اس کا اسلامی معاشرے پر اطلاق ہی منشائے اسلام ہے اور اس سے وہ رفتہ رفتہ "اچھے لوگوں کی حکومت، اچھے لوگوں کے ذریعے" منتخب شدہ حکومت اور نیکی کو فروغ دینے اور لوگوں کی فلاح پر توجہ دینے والی حکومت بن سکتی ہے۔ دوسرے کسی نظام سے یہ توقع خود فریبی ہے۔ اتفاقاً کبھی نیک آمر یا بادشاہ اقتدار پر اگر لوگوں کی فلاح و بہبود میں دلچسپی لے تو اسے اتفاق ہی سمجھنا چاہیے۔ آمریت، اقتطاعیت، اور بادشاہت کے نظاموں سے تو توقع نہیں کی جا سکتی۔

اسی طرح لاسکی، ہیرڈ، ایرک فرام اور رسل کے جمہوریت پر اعتراضات کا لب لباب بھی یہی ہے کہ جمہوریت سرمایہ دارانہ طبقہ کا ایک کھیل ہے جس میں پریس، چرب زبانی اور دولت کے بل پر ایسے لوگ اقتدار پر آجاتے ہیں جو اس کے اہل نہیں ہوتے۔ یہی بات لارڈ رسل مختلف طریقوں سے بیان کرتا ہے۔ یوں جمہوریت کے متذکرہ تمام اعتراضات کا اگر تجزیہ کیا جائے تو یہ بات کہنا ہی پڑتی ہے کہ جمہوریت کے نقاد، اس کے اولین نقاد سقراط کے اعتراضات سے آگے نہیں بڑھ پاتے۔ جبکہ جمہوریت کا یہ نظام ان اعتراضات کے باوجود ایک زبردست نظام کی صورت میں ارتقا کو شش چلا آرہا ہے۔ جمہوریت پر مختلف حلقوں کی طرف سے ایک اعتراض یہ ہے کہ جمہوریت ایک متنازعہ تصور ہے یہ بلاواسطہ، بالواسطہ، سماجی جمہوریت، معاشی جمہوریت، آئینی جمہوریت، اشرافیہ اور عوامی جمہوریت جیسے مختلف خلط ملط تصورات میں الجھی ہوئی ہے۔ اس کا کوئی واضح اور مشخص روپ نہیں۔ یہ اعتراض دراصل جمہوریت کی مختلف اقسام کو خلط ملط کرنے کا نتیجہ ہے۔ صدیوں کے جمہوری تجربے نے مختلف حالات اور مختلف معاشروں میں اس کی جو مختلف صورتیں ظاہر کی ہیں، وہ تو بجائے خود تعریف کے قابل ہیں کہ کوئی معاشرہ اپنے حالات کے مطابق ان میں سے جو صورت چاہے اختیار کر سکتا ہے۔ جمہوریت پر ان اعتراضات پر گفتگو کرنے سے قبل بہتر ہوگا کہ علامہ اقبال کے اعتراضات پر بھی ایک نظر ڈال لی جائے۔

علامہ اقبال کے جمہوریت پر اعتراضات

مغربی جمہوریت کے تصور پر علامہ اقبال نے اپنے کلام میں جو بنیادی اعتراضات کیے ہیں وہ ان اعتراضات سے مختلف نہیں جو سقراط کو تھے۔ علامہ اقبال نے جمہوریت کی تنقیص میں فرمایا:

۱۔ ہے وہی سازِ کہن مغرب کا جمہوری نظام
جس کے پردوں میں نہیں غیر از نوائے قیصری
دیو استبداد، جمہوری قبا میں پائے کوب
تو سمجھتا ہے یہ آزادی کی ہے نیلم پری!

مجلس آئین و اصلاح و رعایات و حقوق

طب مغرب میں مزے میٹھے اثر خواب آوری

گرمی گفتار اعضائے مجالس الاماں

یہ بھی اک سرمایہ داروں کی ہے جنگ زرگری

اس سراب رنگ و بو کو گلستاں سمجھا ہے تو

آہ اے ناداں قفس کو آشیاں سمجھا ہے تو

ب۔ متاع معنی بیگانہ از دوں فطرتاں جوئی

ز موراں شوخی طبع سلیمانے نمی آید!

گریز از طرز جمہوری، غلام پختہ کارے شو

کہ از مغز دو صد خر فکر انسانے نمی آید

ج۔ فرنگ آئین جمہوری نہاد ست

رسن از گردن دیوے کشاد است

چو رہزن کاروانے در تگ و تاز

شکم ہا بہر نانے در تگ و تاز

گروہے را گروہے در کمین است

خدایش یار اگر کارش چنین است

ز من دہ اہل مغرب را پیامے

کہ جمہور است تیغ بے نیامے

د۔ "اس راز کو اک مرد فرنگی نے کیا فاش

ہر چند کہ دانا اسے کھولا نہیں کرتے

جمہوریت اک طرز حکومت ہے کہ جس میں

بندوں کو گنا کرتے ہیں تولا نہیں کرتے"

ذ۔ "تو نے کیا دیکھا نہیں مغرب کا جمہوری نظام

چہرہ روشن اندروں چنگیز سے تاریک تر"

س۔ ہم نے خود شاہی کو پہنایا ہے جمہوری لباس
جب ذرا آدم ہوا ہے خود شناس و خود نگر[۱۶]

ص۔ اٹھا کر پھینک دو باہر گلی میں
نئی تہذیب کے انڈے ہیں گندے
الیکشن، ممبری، کونسل، صدارت
بنائے خوب آزادی نے پھندے
میاں نجار بھی چھیلے گئے ساتھ
نہایت تیز ہیں یورپ کے رندے[۱۷]

ط۔ یہاں مرض کا سبب ہے غلامی و تقلید
وہاں مرض کا سبب ہے نظامِ جمہوری[۱۸]

لیجیے علامہ اقبال کے فارسی اور اردو کلام میں جمہوریت پر اعتراض کو ظاہر کرنے والے اشعار ہم نے یک جا کر دیئے ہیں تاکہ جذباتیت اور شوخیٔ بیان سے ہٹ کر ٹھوس بنیادوں پر علامہ کے ان اعتراضات کی تفہیم حاصل کی جا سکے جو انہیں جمہوریت پر تھے۔ چنانچہ ان اشعار کے پس منظر سے مندرجہ ذیل اعتراضات ابھرتے ہیں۔

۱۔ مغرب کا جمہوری نظام یورپ کی پرانی قیصریت یا بادشاہی نظام کی ہی ایک صورت ہے اور اس نظام کے پردے میں یورپ کا پرانا سرمایہ دارانہ استبدادی نظام کار فرما ہے۔ لہٰذا اس نظام میں آزادی ایک التباس کے سوا کچھ نہیں۔

۲۔ پارلیمنٹ یا مجلس آئین ایک مجلس مباحثہ اور سرمایہ داروں کے اپنے مفادات کا تحفظ کرنے والا ایک ادارہ ہے۔

۳۔ جس طرح دو سو گدھوں کے دماغ جمع کرنے سے ایک انسانی دماغ وجود میں نہیں آسکتا۔ اسی طرح عوام کی اکثریت سے ایک مرد عاقل یا علامہ کے اپنے الفاظ میں فردِ مصدقہ وجود میں نہیں آسکتا۔ ایسے جمہوری نظام سے بچنا چاہیئے۔ جہاں کثرت رائے سے فیصلے ہوتے ہیں اور مردِ عاقل یا مردِ مومن کی تلاش نہیں ہوتی۔ جمہوریت ایک ایسا نظام حکومت ہے جس میں افراد کی اکثریت فیصلہ کرتی ہے۔ افراد کی اہلیت کو مدنظر نہیں رکھا جا سکتا۔ حالانکہ ایک مرد دانا کئی ہزار افراد سے زیادہ مؤثر اور بہتر ہوتا ہے۔

۴۔ جمہوریت کا چہرہ تو روشن ہے مگر اس کا اندرون تو چنگیز کی طرح تاریک ہے۔ یورپ نے انسان کی بیداری کی وجہ سے شہنشاہیت کو جمہوریت کے نئے ریپر میں پیش کیا ہے۔ جمہوریت کے ادارے الیکشن، ممبری کونسل اور صدارت وغیرہ نئی تہذیب کے گندے انڈے ہیں اور یورپ نے آزادی کے نام پر یہ پھندے بنا رکھے ہیں۔

۵۔ علامہ فرماتے ہیں کہ اہلِ مشرق کا دکھ یہ ہے کہ وہ تقلید پر ریجھے ہوئے ہیں۔ اور مغرب کے جملہ امراض کا سبب یہی

جمہوریت ہے جس میں افراد کو تولنے یعنی ان کی اہلیتوں کو مد نظر رکھنے کی بجائے ان کی تعداد کو پیش نظر رکھا جاتا ہے۔
علامہ کے جمہوریت پر اعتراضات پر غور کیا جائے تو اس بات کا احساس ہوگا کہ علامہ اقبال نے بھی جمہوریت پر وہی اعتراضات کیے ہیں جو سقراط یا دیگر جمہوریت کے نقادوں نے اٹھائے ہیں۔ ان اعتراضات کا تجزیہ کرنے سے پیشتر ہم علامہ اقبال کے جمہوریت پر اعتراضات کے بارے میں ایک بنیادی بات عرض کرنا چاہتے ہیں۔ کہ جمہوریت کی مخالفت کے پیچھے علامہ کی ایک نفسیاتی الجھن تھی اور اس کا تعلق اس عہد کی ایک خاص سیاسی صورت حال سے تھا۔

جمہوریت پر علامہ اقبال کے اعتراضات کا پس منظر

علامہ اقبال کے عہد میں جمہوریت، جمہوری تصورات، ایک فرد ایک ووٹ، حق رائے دہی، مخلوط اور جداگانہ انتخاب کے تصورات بڑی تیزی سے مغرب سے مشرق میں منتقل ہو رہے تھے۔ اور روز بروز مقبول ہو رہے تھے۔ برصغیر میں صورت حال یہ تھی کہ برطانوی اصطلاحات کے نتیجے میں برصغیر کی تمام چھوٹی بڑی اقوام کو ہندو کہہ دیا گیا تھا۔ اس طرح برصغیر کی مختلف اقوام کو اکٹھا کر کے انہیں ہندو بنا کر اکثریتی قوم بنا دیا گیا۔ حالانکہ اصل ہندو برصغیر میں اقلیت میں تھے۔ اس سے ہندو اکثریت میں اور دوسری اقوام اقلیت میں بدل گئیں۔ ان میں برصغیر کی ایک حکمران قوم مسلمان بھی تھی۔ مسلمانوں کے اقلیت میں بدل جانے کا مطلب یہ تھا کہ اگر برصغیر آزاد ہوتا ہے تو ایک فرد ایک ووٹ کے تحت برصغیر کا اقتدار ہندو اکثریت کو منتقل ہوتا اور مسلمان اقلیت میں ہونے کی وجہ سے محکوم ہو جاتے چنانچہ علامہ اقبال نے ایک اسلامی ریاست کی مجلس شوریٰ یا پارلیمنٹ کے لیے اجتہاد کے حق کی حمایت کی مگر متحدہ ہندوستان میں وجود میں آنے والی ایک غیر مسلم اکثریت کی پارلیمنٹ کے لیے ایسے حق کی حمایت نہیں کی اور واضح طور پر فرمایا۔

> "میرے نزدیک یہی ایک طریقہ (پارلیمنٹ کے اجتہاد کا) ہے جس سے کام لے کر ہم زندگی کی اس روح کو جو ہمارے نظامات فقہ میں خوابیدہ ہے از سر نو بیدار کر سکتے ہیں۔ یونہی اس کے اندر ایک ارتقائی مطمع نظر پیدا ہوگا ہندوستان (ہندو اکثریت اور مسلم اقلیت والے ہندوستان) میں البتہ یہ امر کچھ ایسا آسان نہیں کیونکہ ایک غیر مسلم مجلس (پارلیمنٹ) کو اجتہاد کا حق دینا شاید کسی طرح ممکن نہ ہو"[۲۳]

یہ اقتباس علامہ کے اس ذہن کی عکاسی کرتا ہے کہ متحدہ ہندوستان میں وہ کسی ایسے نظام اور صورت کو پسند نہیں کرتے تھے جس سے ہندو اکثریت مسلم اقلیت کے مفادات پر اثر انداز ہو سکے۔ یہی وجہ ہے کہ متحدہ ہندوستان میں علامہ اقبال کو جمہوریت کسی طور قابل قبول نہ تھی۔ علامہ اقبال تو کیا یہ صورت حال کسی بھی مسلمان کیلئے قابل قبول نہیں ہو سکتی تھی۔ اس لیے کہ ہندو اپنی نشاۃ ثانیہ کے جو خواب دیکھ رہا تھا اس کا ایک حصہ مسلمانوں کو اندلس کی طرح برصغیر سے ختم کرنا بھی تھا۔ ایسے میں اگر علامہ جمہوریت کی متحدہ ہندوستان میں حمایت کرتے تو اس کا مطلب یہ تھا کہ وہ مسلمانوں کے لیے خود غلامی کی سفارش کرتے یہی عوامی سائیکی ہے جس نے علامہ کو متحدہ ہندوستان میں جمہوریت کا نقاد بنایا مگر کیا اسلامی ریاست میں بھی علامہ جمہوریت کے مخالف

تھے اور انہیں جمہوریت کی کوئی صورت بھی قابل قبول نہیں تھی۔ اس بارے میں بہت تردد کے بعد کوئی بات کہنی چاہیئے۔ علامہ کے چند اشعار سے انہیں جمہوریت کا مکمل طور پر مسترد کرنے والا ثابت کرنا ایک ایسی بات ہوگی جو حقائق کے منافی ہے۔ اس لیے کہ ایک اسلامی ریاست میں جہاں اقتدار مسلمانوں کے ہاتھ میں ہو علامہ جمہوریت کے حامی اور موید تھے۔

جمہوریت پر اعتراضات کا تجزیہ

متذکرہ صدر ان کے اشعار سے جمہوریت پر جو اعتراضات وارد ہوتے ہیں وہ اعتراضات جمہوریت پسندوں نے خود بھی اٹھائے ہیں۔ یہ جمہوریت کے نقائص ہیں ان نقائص کو دور کرنا مطلوب ہے اس نظام کو یکسر رد کرنا کسی طرح بھی صائب نہیں ہے کیونکہ جب ان نقائص کا مقابلہ جمہوریت کے برعکس دیگر نظامات سے کیا جاتا ہے تو بے اختیار جمہوریت کو ہی اپنانے کو جی چاہتا ہے اس لیے کہ اس کے مقابلے میں جو نظام پیش کیے جاتے ہیں وہ بدترین آمرانہ استبدادیت کے نمونے ہیں جن میں فرد کو تو نا قابل درخور اعتنا گردانا بھی نہیں جاتا۔ جمہوریت میں معاشرے کے افراد کی رائے تو پوچھی جاتی ہے جبکہ دوسرے نظامات میں قوت کے بل پر اقتدار میں آنے والا ہر آمر خود کو عقل کل، مرد مومن اور انسان کامل ہی تصور کرتا ہے۔ چنانچہ اقتدار کی خوشہ چینی کرنے والے ایسے آمر کو یقین دلاتے ہیں کہ حضور آپ سے بڑھ کر دانشور اور عاقل روئے زمین پر کبھی پیدا نہیں ہوا۔ مرد عاقل کو تلاش کرنا پڑے تو تلاش کرنے سے بھی مشکل کام ہے۔ پھر کسی کے پاس ایسا کوئی آلہ نہیں کہ وہ اسے ڈھونڈے۔ پھر اس صالح پر عوام کا اتفاق ہونا بھی ضروری نہیں اور ریاست کے معاملات کو سمجھنا بھی اس کے بس میں ہونا لازم نہیں ایسی صورت میں اس کے پاس قوت نافذہ عوام کی رائے نہیں تو کوئی یا طاقت ہوگی پھر وہ اسی قوت سے خود کو ایک آمر مطلق کے روپ میں ظاہر کرے گا۔ سوال یہ ہے کہ سوائے اس کے اپنے دعوے کے کون فیصلہ کرے گا کہ وہ مرد مومن یا فرد مصدقہ ہے۔ ایک عرفانی صورت حال میں ایسے شخص کی ہر بار تلاش ایک ایسا کام ہے جو گاؤں کی پنچایت کی حد تک تو ممکن ہو سکتا ہے مگر آج کی کروڑوں افراد پر مشتمل ریاستوں میں ممکن نہیں۔ ایسے تصورات پر اصرار یا حمایت کسی ریاست کو ہر وقت متزلزل بنیادوں پر قائم رکھنے کے مترادف ہے۔ یہ ایک ایسی تجرید ہے جس میں آج کی ریاست برکت نہیں ہو سکتی۔ ایسے مردان عاقل سقراط سے لے کر آج تک کسی ریاست کو کتنے میسر آئے ہیں۔ البتہ طاقت کی بنیاد پر اقتدار پر قابض ہونے والوں نے خود کو مرد عاقل اور مرد آہن کہلوایا۔ آج کے دور میں ایسے تصورات کی بات کرنا صرف آمریتوں کی دانستہ یا نادانستہ خوشہ چینی کے سوا اور کچھ نہیں کہلا سکتا۔ پھر ضروری نہیں کہ ایسے مرد عاقل و صالح میں کسی ملک کے سیاسی نظام کو چلانے کی بھی اہلیت ہو۔

دوسرا اعتراض جمہوریت پر جو کیا جاتا ہے وہ اس سے بھی زیادہ مہمل ہے یعنی اس سے اقتدار پر سرمایہ دار اور اہل ثروت ہی قابض ہو سکتے ہیں۔ سوال یہ ہے کہ کیا بادشاہت اور آمریت میں مزدور اور غریب لوگ اقتدار پر قابض ہوتے ہیں۔ ایسا سوچنا ایک حماقت کے سوا کچھ نہیں۔ یقیناً کچھ غلام بھی بادشاہ بنے اور کچھ غریب اور متوسط طبقے کے لوگ بھی آمر بنے مگر ان کے بادشاہ اور آمر بننے کی وجہ غربت نہ تھی، کہ کسی نے ان کی غربت اور اعلیٰ صلاحیتوں کی بنا پر انہیں اقتدار بخش دیا ہو۔ بلکہ اصل صورت حال یہ ہے کہ ایسے بادشاہوں اور آمروں کو اندرونی ریشہ دوانیوں اور حالات نے ایسی فوجی طاقت

دے دی جس کی بنا پر وہ نہ صرف اقتدار پر براجمان ہوئے بلکہ سرمایہ داروں کی صف میں شامل ہو گئے۔ اقتدار پر براجمان ہونے کے بعد مزدور بھی مزدور نہیں رہتا۔ اس کی ذہنی اور فکری اپروچ ایک دولت مند اور سرمایہ دار کی سی ہو جاتی ہے۔ اس لیے یہ فریب محض ہے کہ صرف جمہوریت میں ہی اقتدار پر سرمایہ دار آتے ہیں بلکہ ہر نظام حکومت میں یہی لوگ اقتدار پر قابض ہوتے ہیں۔ جمہوریت کے ذریعے اقتدار میں آنے والوں کی تعداد طاقت کے ذریعے اقتدار میں آنے والے مزدوروں یا چھوٹے طبقوں کے افراد سے زیادہ ہی ہے۔ لہٰذا یہ اعتراض بھی محض الفاظ کی شعبدہ بازی ہے۔

تیسرا اعتراض بھی زیادہ توجہ کے لائق نہیں اس لیے کہ ایک انسان کے مقابل دو سو انسانوں کی رائے زیادہ معتبر تصور کی جانی چاہیے اس لیے کہ ایک انسان دو سو انسانوں کے مقابلے میں زیادہ غلطی کا مرتب ہو سکتا ہے۔ اقتدار کے فیصلے کرنے والا فرد واحد خود سر، خوشامدیوں میں گھرا ہوا، مسائل میں دبا ہوا فرد ایسے دو سو افراد سے بہتر فیصلہ نہیں کر سکتا جو کسی معاشرے سے منتخب ہو کر آئے ہوں۔ ان افراد کے پاس تو عوام کی رائے قوت نافذہ کے طور پر موجود رہے جبکہ اس آمر مطلق کے پاس سوائے اپنی انا کے اور کوئی قوت فیصلہ نہیں ہے۔ پاکستان کے عوام جو بیس پچیس سال سے بیلٹ کی بجائے بلٹ کے ذریعے اقتدار پر براجمان ہونے والے آمروں سے سابقہ کا تجربہ رکھتے ہیں اس بات کو اچھی طرح جانتے ہیں کہ ان مرد مومن، مرد حق اور مرد آہن سمجھنے اور کہلانے والوں نے کیا کھیل کھیلا ہے۔ اور عوام کی جمہوری امنگوں سے کھیلنے کے لیے ہر اوچھا ہتھکنڈہ استعمال کیا ہے یقیناً دو سو گدھوں کے دماغ سے ایک انسانی دماغ پیدا نہیں ہو سکتا مگر کیا دو سو انسانوں کے دماغوں میں سب کے دماغوں میں بھُس ہی بھری ہوئی ہوتی ہے پھر کون کہہ سکتا ہے کہ جس کو ان دو سو انسانوں پر ترجیح دی جائے گی وہ اس مطلوبہ معیار پر پورا اترتا بھی ہے یا نہیں جو جمہوریت کے ان نقادوں کو مطلوب ہے۔ اصل بات یہ ہے کہ ہر آمر خود کو عقل کل اور دوسروں کو گدھے ہی تصور کرتا ہے یہی سائیکی ہے جو جمہوریت کے مخالفین کے بھی لاشعور میں موجود ہے۔ عوام کو گدھے کہنا اور آمروں کو عقل کل سمجھنا عوام کی توہین اور آمروں کی خوشامد کے سوا کچھ نہیں۔ ایسی باتوں سے آمریت کے ہاتھ مضبوط کرنے کے سوا اور کیا نتیجہ نکل سکتا ہے۔ قیام پاکستان جو عوام الناس کے ووٹوں کا نتیجہ تھا اس بات کی شہادت فراہم کرتا ہے کہ امت مسلمہ اجتماعی فیصلے کرتے ہوئے کبھی غلط فیصلہ نہیں کرتی سو ان پر اعتماد کیا جانا چاہیے۔ جبکہ جمعیت علمائے ہند، جماعت اسلامی، مجلس احرار اسلام، خاکسار تنظیم اور دیگر بہت سے صالحین کے فیصلے مسلمانوں کے مفادات سے متصادم، اسلام کے برصغیر میں مستقبل سے بے پروا، جھوٹی ذاتی اناؤں کے پروردہ اور اسلام کے مصالح کے قطعی طور پر منافی تھے۔ اگر ووٹ کا حق مسلم عوام کی بجائے ان صالحین کو ہوتا تو پاکستان وجود میں نہ آتا۔ پاکستان کا قیام پاکستان کے عوام کی صائب رائے کا شاہکار ہے۔

پاکستان میں جمہوریت کی مخالفت کرنے والوں کی اکثریت پاکستانی عوام کو ووٹ کے حق سے محروم کر کے انہیں قیام پاکستان کے فیصلے کی سزا دینا چاہتی ہے اور انہیں ووٹ کے حق سے محروم کر کے ان پر مذہب کے نام پر اپنی خود ساختہ صالحین کی تھیاکریسی مسلط کرنا چاہتی ہے ایسی چند سری حکومت جس میں قوت فیصلہ ان "صالحین" کے ہاتھ میں رہے۔ چنانچہ مسلمانوں کے لیے یہی

صائب ہے کہ وہ جمہوریت کی جگہ آمریت کی وکالت کرنے والوں سے ہوشیار رہیں۔ ڈاکٹر عبدالحکیم لکھتے ہیں

> "مسلمانوں کے لیے اس کے سوا کوئی چارہ معلوم نہیں ہوتا کہ وہ جمہوریت سے گریز کرکے ڈکٹیٹروں کو تلاش نہ کریں۔ بلکہ عقل و حکمت اور ایثار سے اس جمہوری نظام میں رفتہ رفتہ ایسی اصلاحات کریں کہ اس کی خوبیوں کا پلڑا اس کے نقائص کے مقابلے میں بھاری ہو جائے۔"[۲۴]

اصل صورت تو یہ ہے کہ جب فیصلہ کسی نظریے یا عقیدے کا ہو تو اسلام کی رو سے سوائے خدا کے یا اس کے فرستادہ نبیؐ کے یا اس کی کتاب کے کسی کو حق نہیں کہ وہ اس میں ایک شوشہ بھی تبدیل کر سکے۔ یہاں بندوں کو گننے کی بجائے تولنا مفید اور موثر ہے۔ حتیٰ کہ دین کی تعبیرات میں بھی بندوں کو تولا ہی جائے گا۔ دین کے بارے میں اجتہادات کرتے وقت مجتہد کی رائے اور اس کی اہلیت دونوں کو پیش نظر رکھا جائے گا۔ تاہم اہلیت سے بھی زیادہ مجتہد کی رائے کو پرکھا جائے گا۔ یعنی جہاں بات دین و عقیدہ کی ہے وہاں بندوں کو تولنا ہوگا۔ مگر جہاں سوال ملکی نظم و نسق کا ہے وہاں فیصلہ کرتے وقت معاشرے کے زیادہ سے زیادہ ارکان کی اس فیصلہ میں شرکت زیادہ صائب ہے۔ اس کی مثال خود حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات طیبہ سے دی جا سکتی ہے۔ کہ دین کے معاملہ میں آپؐ خدا اور کتاب اللہ کے پابند تھے اور جب جنگ خندق ہوئی یا ایسے ہی متعدد مواقع پر جہاں نظم و نسق کا سوال پیدا ہوا آپؐ نے مختار کل ہوتے ہوئے بھی مشورہ طلب فرمایا۔ اور اس کو قبول کیا۔ نبیؐ کو ہم ان مشوروں کا پابند قرار نہیں دے سکتے مگر دوسرے حکمرانوں کی حیثیت ان جیسی ہرگز نہیں۔ نبی مامور من اللہ ہوتا ہے جبکہ دوسرے حکمرانوں کی حیثیت یہ نہیں لہٰذا انہیں مشورہ کرنے اور اس کی پابندی کرنے پر مجبور کرنا ہی صائب ہے تاکہ وہ من مانی نہ کر سکیں۔ مولانا حنیف ندوی نے اپنی کتاب اساسیات اسلام میں اس مسئلہ کو کسی قدر بیان کیا ہے کہ

> "دین اور عقیدہ سے متعلق حق و باطل کی بات بلاشبہ کثرت کی رہین منت نہیں۔ حق بہر حال حق ہے چاہے اس کا قائل ایک شخص ہو اور پورا معاشرہ مخالف ہو لیکن جب آپ نظم و نسق کے بارے میں سوچیں گے تو اس میں فیصلہ کن دلیل کی استواریوں کی بجائے موزونیت قرار پائے گی۔"[۲۵]

اس لیے کہ جمہوریت میں سوال تجربہ کا نہیں اطلاق کا (ہوتا) ہے[۲۶] یہاں فیصلہ کن قوت اکثریت کی رائے کو قرار دینا ہی صائب ہے۔ عوام کی زیادہ سے زیادہ شرکت اسے لوگوں کے لیے زیادہ قابل قبول بناتی ہے۔ اور اگر کسی فیصلے کے لیے عوام میں قبولیت اور ایجابیت موجود ہو تو اس سے معاشرے میں زیادہ استحکام پیدا ہوتا ہے۔

چوتھا اعتراض اس وقت مہمل ہو جاتا ہے جب ہم جمہوریت کا مقابلہ دوسرے نظاموں سے کرتے ہیں اور دیکھتے ہیں کہ جمہوری حکمرانوں کی نسبت آمروں کا باطن چنگیز سے زیادہ تاریک تر ہے۔ آلیور کرامویل سے لے کر عصر حاضر کے آمروں کو دیکھ لیجیے۔ جبریت اور فسطائیت کی ہر ایک بدترین مثال ہے کسی کی بات ماننا تو درکنار وہ کسی کی بات تک سننا پسند نہیں کرتے۔ ان کی تمام قوتیں اپنے مخالفین کو دبانے میں ضائع ہو جاتی ہیں اور وہ نفسیاتی طور پر اس عارضہ میں مبتلا رہتے ہیں کہ عوام نے انہیں قبول نہیں کیا اس لیے

وہ ہر وقت ڈر اور خوف کا شکار رہتے ہیں جس سے ان کے اندر گھٹن پیدا ہوتی ہے اور یہی گھٹن انہیں ظالم اور سنگ دل بنا دیتی ہے۔ اور وہ ہر مخالف ذہن اور زبان کو بند کرنے پر تل جاتے ہیں۔ قبرستان کے سکون کو اگر امن کہا جا سکتا ہے تو وہ آمریتوں کے ہاں وافر ہے لیکن اگر اختلاف فکر و نظر کے اظہار اور ایک دوسرے کی رائے سننے، برداشت کرنے اور قبول یا رد کرنے کو انتشار کہا جائے تو واقعی وہ جمہوریتوں میں موجود ہے۔ اب غور کیجیے کہ فیصلہ کرنے کا یہ اختیار بھی جمہوری مزاج دیتا ہے۔ آمریتیں تو فیصلے مسلط کرتی ہیں طاقت سے قوت سے اور خوف سے۔ ان کو چنگیز سے تاریک تر قرار دینا کہاں تک صائب ہے اس پر دو رائے نہیں ہو سکتیں۔

پانچویں اعتراض میں علامہ فرماتے ہیں کہ اہل مشرق کا دکھ یہ ہے کہ وہ تقلید پر تلے ہوئے ہیں۔ اور مغرب کا دکھ یہ ہے کہ وہ جمہوریت کے دامن فریب میں ہیں۔ مشرق کا دکھ علامہ نے درست طور پر بیان کیا ہے۔ علامہ چاہتے ہیں کہ مشرق تقلیدی رویہ ترک کر کے اپنے ماحول اور مسائل کے حوالے سے مغربی تجربہ کو پیش نظر رکھ کر اپنی تقدیر خود بنائے حتیٰ کہ جمہوریت میں بھی اندھا دھند مغرب کی تقلید نہ کرے بلکہ اپنے حالات اور مقاصد کے مطابق اس کی تشکیل نو کرے۔ مغرب کا جمہوریت کو دکھ جب علامہ قرار دیتے ہیں۔ تو ان کے پیش نظر یہ ہے کہ مغرب نے ایک بے لگام جمہوریت کو جو رواج دے رکھا ہے وہ ان کی تہذیب کے لیے بھی مضر ہے۔ علامہ مغربی تہذیب کو جس طرح شعور نبوت سے محروم اور مریّت پر رکھی ہوئی تہذیب قرار دیتے ہیں تو ان کا مطلب یہ ہے کہ اگر مغربی تہذیب شعور نبوت کی روشنی میں اپنی تدوین نو کرے تو وہ ان مشکلات سے بچ سکتی ہے جو اسے زوال آمادہ کر رہے ہیں۔ شعور نبوت سے محرومی کی وجہ سے ہی جمہوریت میں اخلاقی قدروں کا زوال ہوا اگر ہم جمہوریت کی تنظیم اپنے تصور اقتدار اعلیٰ اور اسلامی اخلاقی قدروں کی روشنی میں کرتے ہیں تو جمہوریت اخلاقی قدروں کے فروغ میں بھی مدد و معاون ہو سکتی ہے۔ اور وہ ایک ایسے نظام میں ڈھلنے کی صلاحیت رکھتی ہے جس میں اعلیٰ اخلاقی قدروں کے فروغ کے لیے اچھے لوگ منتخب ہو کر پارلیمنٹ میں آئیں۔ اور وہ نیکی کے فروغ میں حصہ لیں۔ یہ توقع بھی صرف جمہوریت سے کی جا سکتی ہے جبکہ دوسرے نظاموں میں تو ایک نیک دل انسان بھی حصول اقتدار کی جدوجہد میں پھنسنے کی وجہ سے اپنا دامن نہیں بچا سکتا۔

جمہوریت کے دو بنیادی خواص

جمہوریت کی جتنی بھی تعریفیں کی جاتی ہیں ان میں دو باتیں بنیادی ہیں ایک یہ کہ کسی ملک یا قوم کی ہیئت حاکمہ اور امور مملکت کے تعین کرنے اور چلانے میں عوام کی رائے کی شرکت کا کسی نہ کسی طور التزام کیا جائے۔ ملک کے نظام کی تشکیل کرتے وقت سیاست کے امور و معاملات کو چلاتے وقت، نظم و نسق طے کرتے وقت ان عوام کی رائے کو بھی مد نظر رکھا جائے جس پر یہ فیصلے نافذ ہونے ہیں تاکہ ان میں ان کی ایجابیت اور قبولیت کسی خوف اور طاقت کی بجائے ان کی اپنی خواہش کے بطون سے جنم لے سکے۔ اب جمہوریت کی اس صفت کا مقابلہ دوسرے نظاموں سے کر کے دیکھیے۔ تھیا کریسی میں ملکی امور اور نظم و نسق کے بارے میں فیصلے کا اختیار چند پادریوں

کرتا تھا اور وہ جیسے چاہتے عوام کے مقدر سے کھیلتے۔ اور وہ اپنے اس اختیار کی قوت مذہب سے حاصل کرتے۔ ان کے نقشِ قدم پر چلتے ہوئے ہی بادشاہوں نے خود کو ظلِ سبحانی کہنا شروع کر دیا کہ انہیں بھی یہ اقتدار خدا کی طرف سے ملا ہے۔ لہٰذا وہ خدا کے عوام پر سایہ ہیں اور خدا کی مرضی اور منشا ان کی مرضی میں شامل ہے۔ پادریوں کی قوت چرچ تھا مگر بادشاہوں کی قوت ایک تو ان کی موروثیت تھی اور دوسرے ان کی اپنی قوت ان کی حکمرانی کا استحقاق تھی یہی حال عہدِ قدیم اور عہدِ جدید کے آمروں کا ہے جو تلوار یا بُلٹ کی قوت سے عوام پر حکومت کا اختیار حاصل کرتے ہیں۔ اب آپ خود سوچیں کہ یہ بادشاہتیں اور آمریتیں کیا جنگل کے قانون کی پیداوار نہیں۔ کہ جس کی لاٹھی اس کی بھینس۔ یہ بادشاہتیں اور یہ آمریتیں جو تلوار یا پستول کے بل پر وجود میں آتی ہیں، ان سے بڑھ کر شعورِ انسانی اور شرفِ انسانی کی اور کیا توہین ہو سکتی ہے۔ ان کی حمایت کرنا خود شرفِ انسانی کے حق میں جرم کرنے کے مترادف ہے۔ اور وہ تمام لوگ انسانیت کے مجرم ہیں جو ان آمریتوں اور بادشاہتوں کی حمایت کرتے ہیں۔ اس لیے کہ ان کی حمایت جنگل کے قانون کو رواج دینے کے مترادف ہے۔ آج کے باشعور انسان سے پوچھا جائے کہ تمہیں بیلٹ اور بُلٹ میں سے کیا پسند ہے تو وہ بُلٹ کے مقابلے میں بیلٹ کو پسند کرے گا۔ بیلٹ امورِ مملکت میں اس کے اختیار، اس کی رائے کے احترام کا نام ہے اور بلٹ اس کے خلاف طاقت اور قوت کے استعمال کی علامت ہے۔

جمہوریت کا دوسرا بڑا وصف اقتدار کی پُرامن منتقلی ہے۔ یہ ایک ہاتھ سے دوسرے ہاتھ میں انتقالِ اقتدار کا ایک ذریعہ ہے۔ جس سے بہتر اور کوئی فارمولا نوعِ انسانی نے وضع نہیں کیا۔ اقتدار کی منتقلی کے صرف تین ہی طریقے ہیں ایک تو یہ ہے کہ ایک حکمران مر جائے اور اس کی جگہ اس کا بیٹا بیٹھ جائے۔ دوسرا طریقہ یہ ہے کہ جس کے پاس قوت ہو وہ اقتدار چھین لے اور تیسرا طریقہ یہی جمہوریت کا ہے کہ جن پر حکومت کی جاتی ہے وہ اپنے حکمران کا خود اپنی رائے سے انتخاب کر لیں۔ بادشاہتوں میں پہلا اور دوسرا طریقہ مروج ہے۔ یا تو ایک بادشاہ کے مرنے پر اس کا بیٹا بیٹھ جاتا ہے یا کوئی اور طاقت و اقتدار پر فوج کے ذریعے قابض ہو جاتا ہے آمریتوں میں صرف فوج یعنی طاقت ہی واحد اقتدار کی منتقلی کا راستہ ہے اب دونوں انتقالِ اقتدار کے طریقوں پر غور کریں اور اس کے مقابل عوام کی رائے سے انتقالِ اقتدار کا طریقہ دیکھ لیجیے کون سا زیادہ بہتر، محفوظ، پُرامن اور آسان نظر آئے گا اور اس میں انسانی وقار، احترام اور عظمت موجود ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ پہلے موروثی طریقے سے کسی مردِ مومن کے اقتدار پر آ جانے کا ایک فی صد سے کم امکان ہے۔ برِصغیر کی مسلم تاریخ میں سوائے اورنگ زیب، سلطان ٹیپو اور چند ایک حکمرانوں کے اس طریقے سے اقتدار پر کوئی اچھا حکمران کم ہی آیا ہے اس میں بھی اول الذکر کو تلوار کے ذریعے اقتدار پر آنا پڑا اور اقتدار پر آنے کے لیے اورنگ زیب جیسا نیک دل حکمران بھی اپنے بھائیوں اور باپ کے خون کا دھبہ اپنے دامن پر لگائے بغیر نہ رہ سکا۔ جب ایسے نیک دل حکمران کا ایک غلط طریق انتقالِ اقتدار سے دامن آلودہ ہونے سے بچ نہ سکا تو دوسرے حکمرانوں کا ذکر تو نہ ہی کیا جائے تو بہتر ہے۔ پوری انسانی تاریخ بادشاہوں اور آمروں کی خون آشامیوں کی ایک دردناک داستان ہے۔ ایسے میں عوام کی رائے سے تبدیلیٔ حکومت یا انتقالِ اقتدار کا طریقہ ہی شرفِ انسانی اور فہمِ انسانی کے لحاظ سے صائب ہے۔ تاریخِ انسانی میں جمہوریتوں کے ذریعے انتقالِ اقتدار کے سلسلے میں ہلاک ہونے والے انسانوں کی

تعداد کو مدنظر رکھا جائے تو بادشاہوں اور آمریتوں کے ذریعے انتقال اقتدار کے وقت قتل ہونے والے انسانوں کی تعداد کا کوئی موازنہ اور مقابلہ ہی نہیں۔ لہٰذا انتقال اقتدار کا جو طریقہ جمہوریت نے وضع کیا ہے اس کو اپنائے بغیر چارہ نہیں۔ اس کے بالمقابل تمام ملوکیتیں اور آمریتیں ناکام ہیں۔

جمہوریت ان ہی دو بنیادی تصورات کا نام ہے ایک تو کاروبار حکومت میں عوام کی شرکت اور دوسرے بُلٹ کی بجائے بیلٹ کے ذریعے انتقال اقتدار۔ باقی جتنی بھی جمہوریت کی صورتیں اور تعریفیں ہیں وہ ان ہی دو بنیادی تصورات کی توضیحات و تصریحات ہیں اور ان توضیحات و تصریحات کو ہر ملک اور قوم اپنے حالات، نظریات اور تصورات کے مطابق ادل بدل سکتی ہے۔

اقبال کے جمہوری تصوّرات

علامہ اقبال کے جمہوریت پر اعتراضات ایک تو مخصوص صورت حال کی پیداوار تھے دوسرے علامہ اقبال کے جمہوریت پر اعتراضات دراصل جمہوریت کے چند بنیادی نقائص کی نشاندہی ہیں۔ ان نقائص کو دور کرنے کا اگر اہتمام کر لیا جائے تو پھر علامہ کے جمہوریت پر اعتراضات نہ صرف ختم ہو جاتے ہیں بلکہ وہ قابل قبول بھی بن جاتی ہے۔ علامہ اقبال کے جمہوریت پر اعتراضات کا مطلب یہ بھی نہیں لیا جا سکتا کہ علامہ بادشاہت یا آمریت کے حامی تھے۔ جیسا کہ ہمارے ہاں آمروں نے اکثر کیا کہ اپنے آمرانہ رؤیوں کی سند اقبال کے جمہوریت پر اعتراضات والے اشعار سے حاصل کرنے کی کوشش کی۔ اور جنہیں عوام نے ہمیشہ مسترد کیا۔ یہ فکر اقبال سے بددیانتی کے مترادف ہے۔ بادشاہت، ملوکیت اور آمریت کو تو علامہ نے ہمیشہ مسترد کیا اور انہیں خلاف اسلام نظامات قرار دیا۔

علامہ اقبال نے اپنے خطبات میں روحانی جمہوریت کو اسلام کا مقصد ٹھہرایا ہے اور اس روحانی جمہوریت کے قیام کو نوع انسانی کے لیے امید کا منبع قرار دیا ہے۔ علامہ اپنے خطبہ الاجتہاد فی الاسلام میں فرماتے ہیں:

> "بلاد اسلامیہ میں جمہوری روح کا نشو و نما اور قانون ساز مجالس کا بتدریج قیام ایک بڑا ترقی زا قدم ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ مذاہب اربعہ کے نمائندے جو سردست فرداً فرداً "اجتہاد" کا حق رکھتے ہیں اپنا یہ حق مجالس شریعی کو منتقل کر دیں گے۔ یوں بھی مسلمان چونکہ متعدد فرقوں میں بٹے ہوئے ہیں اس لیے ممکن بھی ہے تو اس وقت اجماع کی یہی شکل ہے"[۲۶]

علامہ اقبال نے ترکی کی اسلامی ریاست میں جو مسلم اکثریت پر مشتمل تھی، جمہوری تجربہ کو نہ صرف پسند کیا بلکہ ان کے اس اجتہاد کو قبول کیا کہ اسلامی ملک کی منتخب پارلیمنٹ کو اسلامی قوانین کی تشریح و تعبیر اور توضیح کا بھی حق دے دیا جائے۔ علامہ عہد جدید میں جس اسلامی فقہ کی تشکیل جدید چاہتے تھے اور مسلم فقہ کی جدید عصری تقاضوں کے مطابق جس تدوین کے آرزومند تھے اس کی ایک بہتر صورت انہیں یہی نظر آئی کہ مسلم ممالک کی منتخب مجالس قانون ساز اس فریضہ کو سرانجام دیں۔ یہی وجہ تھی کہ علامہ بلاد اسلامیہ

میں جمہوری روح کا نشو ونما اور قانون ساز مجالس کے بتدریج قیام کو ایک بڑا ترقی زا قدم تصور کرتے تھے۔ اس سے بھی یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ علامہ برصغیر میں تو مخصوص صورت حال کی وجہ سے جمہوریت پر معترض ہیں مگر جہاں مسلمانوں کی اکثریت ہے ان بلاد اسلامیہ میں جمہوریت کے فروغ کو خوش آئند کہتے ہیں۔ علامہ اقبال تو اس رائے کے بھی قائل تھے کہ اگر خلفائے راشدین کا نظام چلتا رہتا تو وہ نظام بالآخر جمہوری اداروں کے قیام اور مجالس قانون ساز کی صورت میں وجود میں آتا اور افراد کی بجائے مقننہ قانون سازی اپنے اجتماعی فیصلوں سے کرتی۔ افراد کو اجتہاد کا حق قرآن کے نزدیک افراد کو اموی اور عباسی ملوکیت کی وجہ سے ملا جو کسی مقننہ کو طاقت کا سرچشمہ دیکھنے کی بجائے خود کو طاقت ور بنانا چاہتے تھے۔ خلفائے راشدین سے اموی اور عباسی خلفا تک خلافت کے ملوکیت تک سفر کے المیہ کا علامہ اقبال جس طرح تجزیہ کرتے ہیں اس سے ایک آزاد اور خود مختار مقننہ کے لیے ان کی آرزو دیکھی جا سکتی ہے۔ علامہ فرماتے ہیں۔

”خلیفہ چہارم کے عہد میں جب اسلام میں مطلق العنان ملوکیت نے سر اٹھایا تو یہ اس کے مفاد کے خلاف تھا کہ اجماع کو ایک مستقل تشریعی ادارے کی شکل دی جاتی، اموی اور عباسی خلفاء کا فائدہ اسی میں تھا کہ اجتہاد کا حق بحیثیت افراد مجتہدین کے ہاتھ میں رہے، اس کی بجائے کہ اس کے لیے ایک مستقل مجلس قائم ہو۔ جو بہت ممکن ہے انجام کار ان سے بھی زیادہ طاقت حاصل کر لیتی۔“[۲۹]

یعنی علامہ کی نظر میں مستقل مجلس قانون ساز یا مجلس اجتہاد کا قیام روکنا مسلم ملوکیتوں کا کارنامہ ہے۔ اب جو علامہ کے کلام سے مجلس قانون ساز (پارلیمنٹ) کے قیام کی مخالفت لاتے ہیں کیا وہ آمروں یا ملوکیتوں کی حاشیہ برداری نہیں کر رہے تو وہ اور کیا خدمت بجا لا رہے ہیں۔ علامہ تو مسلمانوں کے مسئلے کا حل ہی یہی قرار دیتے ہیں کہ

”بحالات موجودہ تو یہی معلوم ہوتا ہے کہ امم اسلامیہ میں ہر ایک کو اپنی ذات میں ڈوب جانا چاہیے اپنی ساری توجہ اپنے آپ پر مرتکز کر دیں حتیٰ کہ ان سب میں اتنی طاقت پیدا ہو جائے کہ باہم مل کر اسلامی جمہوریتوں کی ایک برادری کی شکل اختیار کر لیں۔“[۳۰]

علامہ تو اس بات کے بھی قائل ہیں کہ

”قرآن پاک کا یہ ارشاد کہ زندگی ایک مسلسل تخلیقی عمل ہے بجائے خود اس امر کا مقتضی ہے کہ مسلمانوں کی ہر نسل اسلاف کی رہنمائی سے فائدہ اٹھاتے ہوئے اپنے مسائل آپ حل کرے، یہ نہیں کہ اسے اپنے لیے ایک روک تصور کرے۔“[۳۱]

ان دو اقتباسات سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ علامہ چاہتے تھے کہ فقہ کو مسلمانوں کی موجودہ زندگی بسر کرنے میں روک نہیں بننا چاہیے بلکہ جہاں ضرورت ہو اس کی جدید عصری تقاضوں کے مطابق تشریح و تعبیر کی جانی چاہیے۔ اور اس سلسلے میں اسلاف سے جس قدر راہنمائی میسر آئے اسے استعمال کرنا چاہیے یعنی نئی تشکیل فقہ میں کسی منہاج کا تعین کرتے وقت اسلاف کے تجربوں کو مدنظر رکھنا مناسب ہے تاہم ان سے اختلاف کرنے میں بھی کوئی برائی نہیں۔ دوسرے علامہ چاہتے تھے کہ تمام مسلم ممالک اپنے اپنے ہاں مجالس قانون ساز تشکیل دیں اپنے حالات کے مطابق فقہ کی تعبیرات کریں۔ اور ایک دوسرے کے تجربات سے استفادہ کریں اور پھر سب مل کر

اسلامی جمہوریتوں کا ایک وفاق یا نظام قائم کریں بلاد اسلامیہ کی اتحاد کی راہ ہموار کریں۔ یہ ان کے نزدیک عہد جدید میں ایک عملی اور مثالی صورت حال تھی جو مسلمان اختیار کر سکتے تھے اور کر سکتے ہیں۔ یہی علامہ کے نزدیک عہد حاضر میں اسلام کی حیات نو کا تقاضا ہے۔

"اللہ تعالیٰ کی قدرت کاملہ شاید ہم مسلمانوں کو بتدریج سمجھا رہی ہے کہ اسلام نہ تو وطنیت ہے نہ شہنشاہیت بلکہ ایک انجمن اقوام ہے۔"[31]

اب علامہ ترکوں کے اجتہاد کے حوالے سے اسلامی ریاستوں کے لیے جمہوریت کو ناگزیر قرار دیتے ہیں۔ فرماتے ہیں۔

"جہاں تک مسئلہ خلافت کا تعلق ہے مجلس ملیہ نے اپنا حق اجتہاد کس طرح استعمال کیا۔ سنی نقطہ نظر سے خلیفہ یا امام کا منصب چونکہ ایک امر واجب ہے لہٰذا اس سلسلے میں سب سے پہلا سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ منصب خلافت کیا کسی فرد واحد کا حق ہے؟ ترکوں کا اجتہاد یہ ہے کہ اسلامی تعلیمات کی رو سے تو اس منصب کو افراد کی ایک جماعت، بلکہ ایک منتخب شدہ مجلس کے ذمے بھی کیا جا سکتا ہے۔ اب جہاں تک میری معلومات کا تعلق ہے ہندوستان اور مصر کے علما نے اس سلسلے میں ابھی تک کوئی رائے ظاہر نہیں کی۔ اپنی ذاتی حیثیت سے البتہ میرا خیال ہے کہ ترکوں کا یہ نقطہ نظر سرتاسر درست ہے۔ اتنا درست کہ اس کی تائید میں کسی دلیل کی ضرورت ہی نہیں رہتی اس لیے کہ ایک تو جمہوری طرز حکومت اسلام کی روح کے عین مطابق ہے۔ ثانیاً ان قوتوں کا بھی لحاظ رکھ لیا جائے جو اس وقت عالم اسلام میں کام کر رہی ہیں تو یہ طرز حکومت اور بھی ناگزیر ہو جاتا ہے۔"[32]

علامہ کے اس نشان زدہ واضح موقف کے بعد اور کون سی دلیل لانا مقصود ہے جس سے علامہ کے جمہوری نظریات مترشح ہو سکیں۔

یہاں علامہ جمہوری طرز حکومت کو واضح طور پر اسلام کی روح کے عین مطابق قرار دیتے ہوئے اسے عصر حاضر میں ناگزیر قرار دے رہے ہیں۔ بلکہ اس سے بھی ایک قدم آگے بڑھ کر فقہ اسلامی کی جرأت سے تعبیر کو ضروری قرار دے رہے ہیں۔ اور واضح طور پر فرما رہے ہیں:

"ہمیں چاہیے فقہ اسلامی کی تشکیل نو میں جرأت سے کام لیں، لیکن یہ کام محض اس زمانے کے احوال و ظروف سے مطابقت پیدا کرنے کا نہیں ہے بلکہ اس سے بھی کہیں زیادہ اہم ہے۔"[33]

علامہ صرف یہی نہیں چاہتے تھے کہ جدید عصری تقاضوں کے مطابق اسلام کو ڈھالا جائے بلکہ وہ ایک ایسی بصیرت مسلمانوں میں دیکھنا چاہتے تھے، جو اسلام کے اصولوں کی اس طرح تعبیرات کرے جس سے مسلمانوں کو عصر حاضر میں رہنمائی مل سکے۔ علامہ نے اس سلسلے میں روس کے انقلاب کو بھی پیش نظر رکھنے کو کہا کہ جمہوریت میں یہ التزام بھی ہونا چاہیے کہ عوام کی معاشی کفالتوں میں بھی ریاست مدد دے سکے۔ چنانچہ علامہ فرماتے ہیں ایک تو مغربی دنیا کے تجربات اور دوسرا

"وہ نیا معاشی تجربہ جو اسلامی ایشیا کے حوالی میں کیا گیا یہ دونوں باتیں ایسی ہیں جن کے پیش نظر ہمیں خوب سمجھ لینا چاہیے کہ اسلام کا معنی و منشا اور اس کی تقدیر فی الحقیقت کیا ہے۔"[34]

علامہ کے نزدیک ترکی کا نیا اجتہاد، یورپی تہذیب کا شعور نبوت سے منہ موڑ کر تنزل اور مادیت پرحد سے بڑھ کر اصرار، اور روس میں اشتراکی تجربہ جس میں معاشں کو زیادہ اہمیت دی گئی ہے اسلام کی نئی تعبیرات کرتے ہوئے ان سب کو مدنظر رکھنا چاہیے۔ علامہ کے خیال میں یورپ انسان کی روحانی ترقی میں سب سے بڑی رکاوٹ ہے۔[35] یورپ کی فساد زدہ باہم گر حریف جمہورتیں ارتکاز زر اور ناداروں کی پامالی میں منشکل ہورہی ہیں[36] لہٰذا آج عالم انسانی شدید اضطراب سے گذر رہا ہے اور

"عالم انسانی کو آج تین چیزوں کی ضرورت ہے۔ کائنات کی روحانی تعبیر، فرد کا روحانی استخلاص اور وہ بنیادی اصول جن کی نوعیت عالمگیر ہو اور جن سے انسانی معاشرے کا ارتقاء روحانی اساس پر ہوتا رہے۔"[37]

عالم انسانی کی اس ضرورت کو خود اقبال کی فکر جس طرح پورا کرتی ہے اس کا مطالعہ کریں تو یہ بات بھی واضح ہوجاتی ہے۔ علامہ خود فرماتے ہیں۔

"ہمیں چاہیے آج اپنے اس موقف کو سمجھیں اور اپنی حیات اجتماعیہ کی از سر نو تشکیل اسلام کے بنیادی اصولوں کی روشنی میں کریں تاآنکہ اس کی وہ غرض و غایت جو ابھی تک صرف جزواً ہمارے سامنے آئی ہے، یعنی اس روحانی جمہوریت کا نشوونما جو اس کا مقصود و منتہا ہے تکمیل کو پہنچ سکے۔"[38]

علامہ اقبال کے نزدیک کائنات کی روحانی تعبیر اسلام کے اصول توحید کے تحت کی جانی چاہیے جس کی روح مرئیت سے غیر مرئیت کی طرف رجوع ہے۔ اسلام ہی انسان کے روحانی استخلاص کا ذریعہ ہے اور روحانی جمہوریت کا قیام وہ عالمگیر بنیادی اصول ہے جس سے انسانی معاشرے کا ارتقاء روحانی اساس پر ہوتا ہے۔ آئیے دیکھیں یہ روحانی جمہوریت کیا ہے۔

اقبال کا تصور روحانی جمہوریت

اس بات کی تفہیم کے بعد کہ علامہ اقبال روحانی جمہوریت کے قیام کو مسلمانوں کے لیے ناگزیر تصور کرتے تھے۔ اور اس جمہوریت کا قیام ان کے نزدیک "ایک منتخب شدہ مجلس"[39] کے ذریعے ہی ممکن ہے۔ اور "جمہوری طرز حکومت اسلام کے عین مطابق ہے"[40] کے موقف کے بعد روحانی جمہوریت کے تصور کو سمجھنا سہل ہوجاتا ہے۔ علامہ اقبال نے مغربی تہذیب کو ایک نازک شاخ پر بنے ہوئے آشیانہ سے تعبیر کرکے کہا تھا کہ یہ تہذیب خود اپنے خنجر سے آپ خودکشی کرے گی۔[41] اس کا سبب یہی تھا کہ یہ تہذیب مرئیت پر نچھ گئی ہے۔ اور شعور نبوت سے اس نے اپنا علاقہ کاٹ لیا ہے اور کائنات اور حیات کے اصل مقصد کو فراموش کرکے مادہ جو تفہیم حقیقت کا ذریعہ تھا اس کو مقصد قرار دے لیا ہے۔ اسی طرح عمرانی پہلو سے مغرب نے سیاست کو دین سے کاٹ کر علیحدہ کردیا اور ایک بے لگام جمہوریت ہر طرف پھنکارنے لگی جس نے فرد کو بے مہار آزادی سے بہرہ ور تو کیا مگر اس کو اصل مقاصد حیات سے بے گانہ کردیا تھا۔ علامہ کے نزدیک اس کی اصل وجہ سیاست اور دین میں دوری تھی۔ چنانچہ انہوں نے واضح طور پر کہا:

جلالِ پادشاہی ہو کہ جمہوری تماشا ہو

جدا ہو دیں سیاست سے تو رہ جاتی ہے چنگیزی[42]

علامہ اقبال دین کو حیاتِ کلی پر محیط تصور کرتے ہوئے سیاست کو بھی اس کے تابع رکھنے کے قائل تھے۔ اور دین کی روشنی میں ہی نظامِ سیاست کی تشکیل چاہتے تھے۔ اقبال کی روحانی جمہوریت بھی دین اور سیاست کے ہم آہنگ ہونے کا نام ہے۔ حکومت دین کا چھٹا ستون ہے۔ حکومت اور ریاست کے بغیر دین قائم ہی نہیں ہو سکتا۔

انسان خلیفۃ الارض

دین اسلام کے نزدیک انسان خلیفۃ الارض ہے، زمین پر خدا کا نائب ہے اور خدا کی مرضی کو زمین پر نافذ اور قائم کرنا پوری نوعِ انسانی کا بنیادی وظیفہ اور فرض ہے۔ کوئی ایک فضا نہیں پوری دنیا کے انسان خلیفۃ الارض اور خدا کی مرضی کے زمین پر نافذ کرنے والے ہیں۔ خدا کی ہدایت قرآن حکیم اس کا آخری فرمان ہے جس کو قبول کرنے والے مسلمان اس کو فرداً فرداً نہیں اجتماعی طور پر نافذ کرنے کے پابند ہیں۔ یہ ذمہ داری معاشرے کے کسی ایک طبقہ کی نہیں بلکہ تمام مسلمانوں کی ہے اور وہ تمام اس کے لیے خدا کے حضور جواب دہ ہیں۔ ہر مسلمان سے اس بات کی باز پرس ہوگی کہ اس نے دین اسلام کے نفاذ میں اور خدا کی مرضی کو لاگو کرنے میں کیا کردار اور ذمہ داری سرانجام دی ہے۔ اگر کوئی مسلمان اس سلسلے میں کوتاہی برتتا ہے تو وہ اپنی اس غفلت کے لیے جواب دہ ہوگا۔ کہنے کا مطلب یہ ہے کہ خدا کی حکومت کو قائم کرنا کسی ایک گروہ اور طبقے کا کام نہیں تمام مسلمانوں کا فرض ہے۔ لہٰذا تمام مسلمانوں کو خدا کی مرضی نافذ کرنے کے لیے اقدام کرنا چاہیے۔ علامہ اقبال کے نزدیک اس کائنات کا اصل حاکم خدا ہے۔ سروری، اقتدار اور اختیار اسی کو سزاوار ہے۔ اس کے سوا اگر کوئی اس اختیار، سروری اور اقتدار کو اپنا حق سمجھتا ہے تو وہ بتانِ آذری کو پوجتا ہے۔

سروری زیبا فقط اس ذاتِ بے ہمتا کو ہے

حکمراں ہے اک وہی باقی بتانِ آزری[43]

ریاست کا اقتدار اعلیٰ

سیاسی اصطلاح میں کسی ریاست کا اقتدار اعلیٰ خدا ہی کو زیبا ہے اور خدا کے نائب (انسان) کا فرض خدا کے اس دیئے ہوئے اقتدار اعلیٰ کو اس کی مرضی نافذ کرنے کے لیے استعمال کرنا ہے۔ مغربی جمہوریت میں یہ اقتدار اعلیٰ کلی طور پر عوام کی ملکیت ہے کسی ملک کے عوام چاہیں تو شراب کو حرام قرار دے دیں اور چاہیں تو حلال بنا دیں۔ کسی ملک کے عوام فواحش کے حلال و حرام کرنے میں بھی مکمل طور پر بااختیار رہیں۔ اس لیے کہ ریاست کا اقتدار اعلیٰ ان کی ذاتی ملکیت ہے مگر روحانی جمہوریت میں اقتدار اعلیٰ کسی فرد یا کسی قوم کی ملک نہیں۔ بلکہ خدا کی ملکیت ہے اور خدا کے نائب ہونے کی حیثیت سے وہ خدا کی مرضی کو نافذ کرنے کے پابند

ہیں۔ اس میں تبدیلی کے مجاز نہیں جبکہ مغربی جمہوریتوں میں وہ مکمل طور پر سیاہ و سفید کرنے کے لیے مختار محض ہیں۔ اسلامی روحانی جمہوریت میں خدا کی مرضی کی تعبیرات مختلف ہو سکتی ہیں مگر اصل منبع قرآن کے کسی حرف یا مفہوم میں تبدیلی ممکن نہیں۔ اس سے معاشرتی انارکی، فواحش کا فروغ اور بے مہار آزادی کی بجائے ایک ذمہ دار جمہوریت تشکیل پاتی ہے جو معاشرے کو کنٹرول کرنے والی کچھ ایسی مثبت اور مستقل اقدار رکھتی ہے، جن سے عمرانی اور معاشرتی استحکام پیدا ہو سکتا ہے۔ ممتاز اقبال شناس مرحوم بشیر احمد ڈار علامہ اقبال کے سیاسی فلسفہ پر روشنی ڈالتے ہوئے ابراہم لنکن کے معروف مقولے، عوام کی حکومت، عوام کے لیے اور عوام کے ذریعے کو اسلامی تصورات کے تحت تبدیل کر کے اقتدار اعلیٰ کے بارے میں رقم طراز ہیں:

"اگر ابراہم لنکن کے مشہور مقولہ کو جو اس نے جمہوریت کی تعریف کے سلسلے میں بیان کیا ہے۔ اسلام کی رائج کردہ جمہوریت کے مطابق تبدیل کر سکیں۔ تو وہ یوں ہوگا "خدا کی حکومت عوام کے لیے اور عوام کے ذریعے" وہ حکومت جو عوام کے ذریعے قائم ہوتی ہے انسانیت کے مفاد میں ہوتی ہے مگر اس حکومت کو لازمی طور پر ان قوانین کے مطابق چلانا چاہیے جو خدا نے وضع کیے ہیں۔ انسان کبھی بھی مقتدر اعلیٰ نہیں ہو سکتا۔ اقتدار اعلیٰ محض خدا ہی کو سزاوار ہے عوام اپنے نمائندوں کے ذریعے خدا کے قوانین کے ماتحت حکومت کرتے ہیں۔"[۲۷]

پھر جیسا کہ اوپر ذکر کیا گیا ہے یہ اقتدار اعلیٰ تمام مسلمانوں کی مشترکہ ملکیت ہے لہذا کوئی ایک گروہ یہ دعویٰ نہیں کر سکتا ہے کہ قرآن و حدیث اور سنت کی تعبیر محض اس کا حق ہے۔ یہ تمام مسلمانوں کا مشترکہ حق ہے اور وہ کوئی ایسا نظام مل کر بنا سکتے ہیں جو انہیں کسی ریاست پر خدا کی مرضی نافذ کرنے میں مدد دے سکے۔ اب ظاہر ہے کہ ملوکیت اور آمریت میں تمام مسلمانوں کی مرضی شامل نہیں ہو سکتی۔ اور ملوکیت اور آمریت کے ذریعے تمام مسلمان خدا کی مرضی کے نافذ کرنے کی ذمہ داری ادا نہیں کر سکتے لہذا ایک واحد راستہ وہی رہ جاتا ہے۔ جس میں مسلمانوں کی آراء سے فیصلہ ہو وہ راستہ ماضی میں بیعت کا تھا۔ جس کے ذریعے لوگ خلیفہ کے ہاتھ میں ہاتھ دے کر اپنی رائے سے اس کے حق میں دستبردار ہو جاتے تھے اور اس پر اپنے اعتماد کا اظہار کرتے تھے۔ جبکہ عہد جدید میں یہ رائے ظاہر کرنے کا طریقہ اور حکمران پر اپنے اعتماد کے اظہار کا آلہ ووٹ ہے۔ یہ ووٹ ایک مسلمان کی رائے اور مرضی کا اظہار اور حکمران پر اعتماد کی علامت ہے۔ جس کے ذریعے ہر انسان یعنی ہر مسلمان کاروبار حکومت میں خود کو شریک تصور کرتا ہے۔ اور اپنے حکمرانوں کے اعمال اور افعال کی ذمہ داری میں خود کو برابر شریک تصور کرتا ہے اور عدم اعتماد کے ذریعے اس کا احتساب کر سکتا ہے۔ اور خدا کی مرضی کو نافذ نہ کرنے والے حکمرانوں اور اعمال حکومت کی گوشمالی کر سکتا ہے۔ آج کی پیچیدہ اور میکانکی ریاست میں نہ تو بیعت عام کے لیے مسجدوں کا رخ ممکن ہے اور نہ کسی میدان میں تمام انسانوں کو بیعت اور اظہار رائے کے لیے اکٹھا کرنا ممکن ہے اور بیعت کی روح، اظہار رائے کا جدید طریقہ ووٹ اپنانا ایسے ہی ہے جیسے اونٹ کو چھوڑ کر کار، ریل یا جہاز پر سفر کرنا۔ اب اگر کوئی اونٹ کے سفر پر ہی اصرار کرے تو ایسے فاتر العقل کے لیے سوائے دعا کے اور کیا کیا جا سکتا ہے۔

اقتدارِ اعلیٰ اور تھیاکریسی

یہاں ایک معروف غلط فہمی کا ازالہ ضروری ہے اسلام میں اقتدارِ اعلیٰ عوام کے پاس نہیں بلکہ عوام کے پاس اقتدارِ اعلیٰ خدا کی امانت ہے اور وہ خدا کے اقتدارِ اعلیٰ کے امین ہیں یاد رہے کہ اسلام میں اقتدارِ اعلیٰ تمام مسلمان عوام کے پاس امانت ہے کسی ایک نسل، جماعت، طبقہ یا گروہ کے پاس نہیں اسلیے اسلام پر تھیاکریسی کے کسی مفہوم کا اطلاق نہیں ہوتا۔ تھیاکریسی میں یہ اقتدارِ اعلیٰ کسی ایک طبقہ یا گروہ کے پاس ہوتا ہے وہ خدا کا خود کو مامور تصور کرتا ہے اور خدا کی مرضی کا خود کو شارح اور نافذ کنندہ بنا کر پیش کرتا ہے۔ ہمارے ہاں ملائیت نے یہ منصب اپنانے کی کسی قدر کوشش کی مگر اسے ایجابیت کا درجہ کبھی حاصل نہیں ہوا۔ لہذا اسلام میں خدا کی مرضی کے نافذ کرنے کی ذمہ داری مسلمانوں پر ہے۔ کوئی گروہ اور طبقہ ایسا تقدس اور اختیار نہیں رکھتا جو خدا کے قوانین کا شارح اور نافذ کنندہ ہو۔ مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی مرحوم نے اسلامی حکومت کو ایک طرح کی تھیاکریسی قرار دے کر اسلام کی نظریاتی حکومت کی غیر درست طور پر تفہیم کی۔ مولانا فرماتے ہیں:

> "اسلامی ریاست، جس کا قیام اور فروغ ہی ہمارا نصب العین ہے نہ تو مغربی اصطلاح کے مطابق مذہبی حکومت Theocracy ہے اور نہ جمہوری حکومت Democracy بلکہ وہ ان دونوں کے درمیان ایک الگ نوعیت کا نظام سیاست و تمدن ہے جو ذہنی الجھنیں آج کل مغربی تعلیم یافتہ لوگوں کے ذہن میں "اسلامی ریاست" کے تصور کے متعلق پائی جاتی ہیں۔ وہ دراصل ان مغربی اصطلاحات سے پیدا ہوتی ہیں جو لازماً اپنے ساتھ مغربی تصورات اور اپنے پیچھے مغرب کی تاریخ کا ایک پورا سلسلہ بھی ان کے ذہن کے سامنے لے آتی ہیں۔ مغربی اصطلاح میں مذہبی حکومت دو بنیادی تصورات کا مجموعہ ہے۔
>
> ۱۔ خدا کی بادشاہی، قانونی حاکمیت Legal Soverignty کے معنی میں اور
>
> ۲۔ پادریوں اور مذہبی پیشواؤں کا ایک طبقہ جو خدا کا مائندہ اور ترجمان بن کر خدا کی اس بادشاہی کو قانونی اور سیاسی حیثیت سے عملاً نافذ کرے۔"[55]

مولانا کے نزدیک

> "اسلام میں اس مذہبی حکومت Theocracy کا صرف ایک جزو آیا ہے اور وہ ہے خدا کی حاکمیت کا عقیدہ اس کا دوسرا جزو اسلام میں قطعاً نہیں ہے۔ رہا تیسرا جزو تو اس کی بجائے یہاں قرآن اپنے جامع اور وسیع احکام کے ساتھ موجود ہے اور اس کی تشریح کے لیے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی ایسی قولی اور عملی ہدایات موجود ہیں جن کی روایات میں سے صحیح کو غلط سے ممیز کرنے کے مستند ذرائع ہمیں حاصل ہیں۔"[56]

مولانا کی اس رائے سے اختلاف کرتے ہوئے احساس ہوتا ہے کہ اسلامی حکومت اور تھیاکریسی دونوں کے بارے میں ان کا

نقطہ نظر واضح نہیں تھا۔ کیونکہ اسلامی حکومت توحید کے نظریہ پر قائم ہونے والی ایک نظریاتی ریاست ہے اس کا تھیاکریسی کے کسی تصور سے کوئی واسطہ نہیں۔ اس لیے کہ تھیاکریسی کا بنیادی جوہر خدا کی بادشاہت نہیں بلکہ خدا کے نام پر ایک خاص جماعت کی بالادستی کا تصور ہے جو خود کو صالحین اور خدا کی مرضی کا شارح تصور کرتی ہے مولانا کے غالباً اسی تصور تھیاکریسی کے نتیجے میں ہی ان کی جماعت کے ارکان میں خود کو صالحین تصور کرنے کا رجحان پیدا ہوا اور وہ حکومت اور ریاست پر اپنا حق جتانے لگے۔ حالانکہ اسلام کا صالحین کے کسی گروہ سے کوئی واسطہ نہیں وہ تو تمام مسلمانوں پر خدا کی نیابت کا حق جتاتا ہے۔ پروفیسر محمد مظہر الدین صدیقی تھیاکریسی کے اسی تصور کو اسلام کے نظام حکومت کی روح کے منافی قرار دیتے ہوئے کہتے ہیں:

"ایک بنیادی وجہ تھیاکریسی کے اسلام میں نہ ہونے کی یہ ہے کہ مسلم سماج میں کوئی ایسا انسانوں کا مخصوص طبقہ نہیں جس کے سپرد اسلام یا مذہب کی تبلیغ وخدمت ہو۔ تمام مسلمانوں سے اس امر کی توقع کی جاتی ہے کہ وہ زندگی میں جس حیثیت اور مقام پر ہوں وہ اسلام کے مطابق اپنی زندگیاں ڈھالیں وہ اسلام کے تصورات کو اپنائیں اور ان میں اپنی طرف سے مزید نئے تصورات نہ گھڑیں۔ اسلام نے مذہب میں اجارہ داری رجحانات کی سختی کے ساتھ مخالفت کی ہے اور ہر مسلمان کو انفرادی طور پر خدا کے حضور جواب دہ قرار دے کر اسے اہم رتبہ دیا ہے۔ اسلام نے مذہبی انسان (پادری عیسائیت میں اور مولوی اسلام میں) اور ایک عام انسان میں کوئی امتیاز قائم نہیں کیا اور ہر طرح رہبانیت مکمل طور پر ممنوع قرار دی ہے۔"[۵۲]

مولانا محمد حنیف ندوی کہتے ہیں کہ اسلام میں تھیاکریسی کی کوئی صورت بھی موجود نہیں اس لیے کہ

"چودہ سو سال کی تاریخ میں ایک مثال بھی ایسی نہ ملتی ہو کہ علماء فقہا اور محدثین نے بحیثیت ایک ادارہ یا جماعت کے کبھی سیاسی اقتدار کی خواہش و آرزو کا اظہار کیا ہو یا کبھی عنانِ اقتدار ان کے ہاتھ لگی ہو۔"[۵۳]

لہٰذا یہ کہنا کہ اسلام کی حکومت بھی ایک طرح کی یا ایک مفہوم میں تھیاکریسی ہے اسلام کے نظام حکومت کے بارے میں غلط بات ذہن میں بٹھانے کے مترادف ہے۔ اسلام میں ہر مسلمان کی رائے ایک جیسا احترام رکھتی ہے اس لیے کہ ہر مسلمان خدا کا نائب اور خدا کی امانت کا امین اور جواب دہ ٹھہرایا گیا ہے۔

جمہوریت ــــ کے لیے چند دلائل

اگر اسلامی تاریخ کا جائزہ لیا جائے تو اس بات کو تسلیم کرنا پڑے گا کہ حضور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے نہ تو اپنے اعزہ میں سے کسی کو اپنی جگہ مسلمانوں کا امیر مقرر کیا اور نہ اپنے قریبی دوستوں میں سے کسی کے لیے اپنے بعد خلافت اور امامت کا اشارہ کیا۔ صرف نماز کے موقع پر حضرت ابوبکر صدیقؓ کو اشارہ کیا کہ وہ جماعت کرائیں۔ مگر اس سے بھی یہ لازم نہیں آتا کہ حضورؐ کے بعد خلافت پر صرف ان کا حق تھا۔ وصال نبیؐ کے بعد جتنے بھی خلافت کے مدعی سامنے آئے انہوں نے محض اپنی خدمات کے حوالے سے

خلافت کے لیے اپنا استحقاق جتایا۔ حضورؐ کی طرف سے اپنی خلافت یا امامت کی سند کسی نے پیش نہیں کی۔ اس کا واضح مطلب یہ ہے کہ حضورؐ نے اپنے بعد خلافت یا اپنا حکمران منتخب کرنے کا حق تمام مسلمانوں کو دیا کہ وہ جسے بہتر سمجھیں انؐ کے بعد اس کو مسند اقتدار پر بٹھائیں۔ پھر جب انصار، مہاجرین اور حامیانِ حضرت علیؓ کے مابین اختلاف واقع ہوا۔ تو جس امر نے فیصلہ کن کردار ادا کیا وہ حضرت عمرؓ کی حضرت ابوبکرؓ صدیق کے حق میں بیعت تھی یعنی حضرت عمرؓ نے اپنا حق رائے حضرت ابوبکرؓ صدیق کے حق میں استعمال کیا۔ اور پھر ان کے اتباع میں باقی صحابہؓ نے بھی اپنا حق رائے حضرت ابوبکر صدیقؓ کے پلڑے میں ڈال دیا۔ یہ پہلی بیعت یا رائے دہی کا طریقہ تھا جو مسلمانوں نے اپنایا اس کے بعد حضرت عمرؓ نے بھی کسی ایک کو اپنا جانشین مقرر نہیں کیا بلکہ کچھ لوگوں کے بارے میں اپنی رائے کا اظہار کر کے صرف یہ مشورہ دیا کہ ان میں سے کسی ایک کو خلافت کے لیے منتخب کر کے بیعت لی جائے۔ یعنی عام مسلمانوں کی رائے اس انتخاب کے لیے طلب کی جائے۔ یہاں کہا جاسکتا ہے کہ حضرت عمرؓ کا کب انتخاب ہوا تھا حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ حضرت عمرؓ کو حضرت ابوبکر صدیقؓ نے نامزد کر دیا تھا۔ مگر شاید یہ حالات و واقعات کو نظر انداز کرنے کا باعث ہے حضرت عمرؓ کو حضرت ابوبکر صدیقؓ نے نامزد ضرور کیا مگر ان کے لیے بھی لوگوں کی بیعت لی گئی اور اس کے بعد ہی ان کی خلافت مؤثر ہوئی ایسا نہیں ہوا کہ حضرت صدیقؓ نے نامزد کر دیا اور حضرت عمرؓ بیعت سے مستثنیٰ قرار دے دیئے گئے ہوں۔ یہی صورت حضرت علیؓ کے وقت تھی تبھی حضرت امام معاویہؓ نے اس اصول سے انحراف کیا تو متعدد صحابہؓ نے اس کی مخالفت کی اور جب حضرت امام حسینؑ سے بالجبر ان کی رائے یزید کے حق میں لینے کی کوشش کی گئی تو انھوں نے اپنے خاندان کی قربانی منظور کر لی مگر یزید کے حق میں اپنی رائے نہیں دی۔ بیعت، رائے یا عہد جدید کی سیاسی زبان میں ووٹ کی یہ عزت و تکریم کسی اور معاشرے میں نہیں پائی جاتی کیا جمہوریت کے حق میں اس سے بڑی اور کوئی دلیل ہو سکتی ہے۔ پھر وصال نبیؐ کے بعد مسلمانوں کا سیاسی موقف کے لحاظ سے مہاجرینؓ، انصار اور حامیان علیؓ کے تین گروہ میں منقسم ہو جانا کیا اس بات کی دلیل نہیں کہ اسلامی حکومت میں کسی مسئلے پر اختلاف پر لوگ مختلف گروہوں اور جماعتوں میں بٹ سکتے ہیں۔ پھر اگر مذہب کی فقہی تعبیر و تشریح میں مختلف مکاتب فکر وجود میں آسکتے ہیں تو قرآن کے سیاسی نظام کی تشریح توضیح اور نفاذ کے لیے مختلف الرائے لوگ مختلف جماعتوں میں کیوں منقسم نہیں ہو سکتے۔ اور اپنے اپنے موقف کی روشنی میں سیاسی ڈھانچہ کے لیے جدوجہد کیوں نہیں کر سکتے ایک بات یاد رکھنی چاہیے کہ اسلام کا ابتدائی معاشرہ سادہ، محدود وسائل اور ضروریات رکھنے والا تھا۔ جوں جوں وہ آگے بڑھتا اور پھیلتا گیا۔ مسلمان قرآن کی روشنی میں اجتہادات کر کے اپنے معاملات نبھاتے رہے یہ سادہ سماج اگر اسی نہج پر ارتقاء کوشش رہتا تو ارتقائی منازل طے کرتے کرتے خود اسلامی نظام انھی نتائج پر پہنچتا جن پر آج نوع انسانی پہنچی ہے۔ آج کے پیچیدہ اور میکانکی عہد کے تقاضوں کے سلسلے میں صرف اصولی حد تک خلافت راشدہ سے رہنمائی لی جا سکتی ہے اور ہم عہد حاضر کے اصولوں کی روشنی میں اپنے حالات کے تجزیے سے فیصلے کر سکتے ہیں۔ پدرم سلطان بود کے زعم میں آج کے عہد کو بالکل اسی عہد میں بریکٹ کرنے کی کوشش ایک ناممکن العمل بات ہے اس لیے کہ تاریخ کا دھارا پیچھے کی بجائے آگے کی طرف اپنے قدم بڑھاتا ہے۔ لہٰذا اگر بیعت کا یہی اصول ترقی grow کرتا تو وہ ووٹ یا بیلٹ کی موجودہ شکل سے مختلف

نہ ہوتا پھر بیعت کو ظاہراً لینے کی بجائے اس کے اصل مغز کو دیکھنا چاہیے جس کا مطلب رائے لینا یا رائے دینا ہے۔ ووٹ میں بھی یہی رائے لی اور رائے دی جاتی ہے۔ اور یہی رائے لینا اور دینا اور اس رائے کے ذریعے حکومت کو تبدیل یا اقتدار کو منتقل کرنا جمہوریت کی اصل روح ہے۔

قرآن وحدیث سے دلائل

قرآن حکیم اور احادیث نبوی میں سے اگرچہ کسی خاص طرز حکومت کی تجویز ممکن نہیں مگر ایک بنیادی بات جو قرآن وحدیث سے مترشح ہے اور وہ یہ ہے کہ اپنے معاملات یعنی معاشرے، سماج اور ریاست کے امور باہم صلاح مشورے سے طے کرو اور تمام مسلمان حکمران بھی ہیں اور رعیت بھی۔ اور اپنے امور کے لیے تمام خدا کے ہاں جواب دہ ہیں۔ لہذا مسلمانوں کو ایک ایسا نظام حکومت متشکل کرنا چاہیے جس میں وہ تمام کے تمام شریک کار وبار حکومت ہو سکیں۔ اور تمام مسلمان اپنی رائے سے حکومت کی تشکیل کریں۔ اور ان کے ذریعے امور مملکت انجام دیئے جائیں۔ یعنی حکومت کی تشکیل مسلمانوں کی رائے (ووٹ) سے ہو۔ قرون اوّل میں رائے یا ووٹ کی صورت بیعت کی تھی۔ جو رائے کے اظہار کا ذریعہ تھی۔ یہی بیعت یا رائے اب عہد حاضر میں پرچی (ووٹ) کے ذریعے جدید تکنیک کے تحت تشکیل پاتی ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:

”خبردار رہو، تم میں سے ہر ایک راعی (حکمران) ہے اور ہر ایک اپنی رعیت کے بارے میں جواب دہ ہے اور مسلمانوں کا سب سے بڑا سردار جو سب پر حکمران ہو وہ بھی راعی ہے اور اپنی رعیت کے بارے میں جوابدہ“[۹۰]

یعنی ہر مسلمان کو خدا اور اس کے بندوں کو اپنے افعال کے لیے جواب دینا ہے خدا کو روز قیامت اور بندوں کو اسی دنیا میں اسی طرح مسلمانوں کا حکمران بھی خدا اور مسلمانوں کے سامنے جواب دہ ہے۔ تمام رعیتوں یعنی مسلمانوں کو اپنا راعی مقرر کرنے یا منتخب کرنے اور پھر اس سے جواب لینے کا حق ہے۔ ظاہر ہے یہ راعی مامور من اللہ نہیں اور نہ کوئی فرد یا گروہ ہے۔ یہ جمہور مسلمانوں نے ہی مقرر کرنا ہے۔ تو اس کا طریقہ سوائے انتخاب کے اور کوئی بھی نہیں ہو سکتا۔ اب کوئی از خود راعی ہونے کا دعویٰ کر دے اور طاقت کے بل پر راعی بننے کی کوشش کرے تو وہ ایک غاصب ہو گا۔ اگر وہ دھاندلی سے، لالچ سے، طاقت سے بیعت یا ووٹ لینے کی کوشش کرے تو مسلمانوں کے لیے سوائے خروج کے اور کوئی چارہ نہیں مگر عہد جدید میں خروج کی دونوں شکلیں اپنائی جائیں گی پہلی سطح پر اس کے خلاف رائے عامہ ہموار کرنا، عدم اعتماد کا اظہار اور پھر اگر جمہوری طریقہ سے ممکن نہ ہو تو عوام کی طاقت سے ایسے راعی کو اقتدار سے ہٹا دینا۔

جمہوریت کی دلیل سورۃ النساء سے زیادہ کوئی اور نہیں ہو سکتی جس میں اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

”اللہ تمہیں حکم دیتا ہے کہ اپنی امانتیں (یعنی اعتماد و اختیار) اہل امانت (امین لوگوں) کے سپرد کرو۔“[۹۱]

مسلمانوں کو قرآن کی یہ ہدایت کس طرح بروئے عمل آ سکتی ہے ظاہر ہے اقتدار و اختیار سب سے بڑی امانت ہے اس کو امین لوگوں

کے سپرد کرنے کا ایک ہی طریقہ ہے اور وہ بیعت یعنی ووٹ کا ہے۔ پھر اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

"اے لوگو جو ایمان لاتے ہو اطاعت کرو اللہ کی اور اطاعت کرو رسول صلعم کی اور ان لوگوں کی جو تم میں سے صاحب امر ہوں"[21]

اب اللہ اور رسولؐ کی اطاعت کا مطلب تو واضح ہے کہ اقتدار و اختیار ان کی ہی ملکیت ہے اور اللہ اور رسولؐ کا حکم اصل قانون ہے۔ اب صاحب امر کے بارے میں یہ بات کتنی واضح ہے کہ اس کی بھی اطاعت کرو اور یہ صاحب امر تم میں سے ہوں۔ اب یہ مسلمانوں میں سے صاحب امر ہونا سوائے اس کے کس بات کی علامت ہے کہ صاحب امر تم اپنے میں سے منتخب کرو۔ کیونکہ جو شخص طاقت سے اقتدار پہ آتا ہے وہ عوام میں سے نہیں ہو سکتا۔ اور خود وہ ایسا سمجھتا ہے وہ تو خود کو مافوق البشر اور ظل سبحانی سے کم درجے پر نہیں رکھتا۔ جب وہ مسلمانوں میں سے ہوگا تو مسلمانوں کے سامنے ہی جواب دہ ہوگا۔ تاہم صاحب امر کی اطاعت بھی فی المعروف ہے نیکی کے کاموں میں، غلط یا بدی کے کاموں میں اس کی اطاعت واجب نہیں بلکہ اس کو ہٹانا نیکی ہے۔ بخاری اور مسلم کی ایک حدیث ہے جو عبادہ بن صامت نے روایت کی

"ہم اپنے حکمرانوں سے جھگڑا نہ کریں گے کہ ہم ان کے کاموں میں کھلا کھلا کفر دیکھیں جو ہمارے پاس ان کے خلاف اللہ کی طرف سے ایک دلیل ہو"[22]

یعنی اگر مسلمان کسی حکمران کو دیکھیں کہ وہ خدا اور اس کے رسولؐ کے احکام کی کھلی کھلی خلاف ورزی پر اتر آیا ہے تو اس سے جھگڑا کرنا یعنی اختلاف کرنا اور اسے ہٹانا امر واجب ہے۔ کیونکہ "معصیت میں کوئی اطاعت نہیں، اطاعت تو صرف معروف میں ہے۔"[23] اس کے علاوہ قرآن حکیم کی آیات اور متعدد احادیث ہیں جن میں مسلمانوں کو اپنے معاملات چلانے کے لیے آپس میں مشورہ کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔[24] یہ مشورہ حکومت کی تشکیل، امور مملکت چلانے اور غاصب حکومت کو ہٹانے سے لے کر انسانوں کے باہمی امور پر محیط ہے اور جو مسلمان صرف مشورہ دے کر الگ ہو جانے پر قناعت کرتا ہے وہ اس حکم کی روح سے انحراف کرتا ہے۔ مشورہ دینے میں اس مشورہ کا نفاذ اور اس کے نفاذ سے انحراف پر احتساب بھی شامل ہے لہذا مسلمان اگر مجلس شوریٰ کی تشکیل کرتے ہیں تو اس کی حیثیت محض ایک مشاورتی بورڈ کی نہیں بلکہ خدا کے احکام کے نفاذ اور عدم نفاذ کی صورت میں احتساب اور حکمران کے حدود و اختیارات کے تعین تک محیط ہوگی۔ اور یہ مجلس شوریٰ منتخب ہوگی کیونکہ یہ اس وقت تک ہم میں سے نہیں ہو سکتے جب تک ہم اپنی رائے سے انہیں منتخب نہ کریں۔

جمہوریت کے لوازم

جیسا اوپر ذکر کیا گیا ہے کہ جمہوریت پر علامہ اقبال کے اعتراضات ان نقائص کی نشاندہی کرتے ہیں جو دیگر حکماء نے بھی بیان کیے ہیں۔ لہذا جمہوریت کی نظام حکومت کی تشکیل میں حیثیت ایک تکنیک کے اور کچھ نہیں۔ یہ ایک ایسا طریقہ ہے جس سے عوام اپنی

رائے سے اپنے نمائندے منتخب کر کے پارلیمنٹ میں بھیجتے ہیں اور یہ نمائندے خدا اور اس کے رسولؐ کے احکام کو نافذ کرنے کے پابند ہیں اور اگر کوئی اس سے غفلت یا کوتاہی کرے تو مسلمان ان کا احتساب کر سکتے ہیں ان کو اسی ووٹ کے ذریعے یا تحریک عدم اعتماد کے ذریعے ہٹا سکتے ہیں یا انتہائی صورت میں خروج بھی کیا جا سکتا ہے۔ یہ نمائندے خدا اور رسولؐ اور اپنے خلیفۃ الارض جمہور مسلمانوں کے سامنے بھی جواب دہ ہیں چنانچہ ایک کامیاب ، نظریاتی اور اسلامی حکومت کی تشکیل کے کچھ لوازم ہیں جن کو بتدریج معاشرے میں بروئے عمل لایا جانا چاہیے۔ اور یہ اس نظام حکومت کے مثالی ہونے ، کامیابی سے ہمکنار ہونے اور مستحکم رہنے کے لیے ضروری ہیں ۔

۱۔ اس نظام حکومت کو کامیاب کرنے کے لیے ہر مسلمان فرد کو جس میں مرد اور عورت دونوں شامل ہیں دینی اور دنیاوی تعلیم سے مرصع ہونا چاہیے۔ اسلامی حکومت کا فرض ہے کہ وہ عنان اقتدار سنبھالتے ہی جس چیز پر سب سے زیادہ زور دے وہ مسلمانوں کی تعلیمی حالت بہتر بنانا ہے کیونکہ تعلیم کے بغیر نہ تو وہ معاشرے کے مسائل سمجھ سکتے ہیں اور نہ وہ اچھے اور برے کی تمیز رکھ سکتے ہیں اور نہ دین کے نفاذ اور اس کی برکات سے صحیح طور پر متمتع ہو سکتے ہیں لہذا جمہوریت کا ایک لازمی تقاضا فروغ علم ہے اور یہ علم دنیا و دین دونوں کا ہونا ضروری ہے ۔

۲۔ معاشی خوشحالی کے بغیر جمہوریت کسی معاشرے میں پنپ نہیں سکتی ۔ اس لیے ہر مسلمان کو اقتصادی ترقی کی طرف توجہ دینی چاہیے۔ اور ہر مسلمان حکومت کا فرض ہے کہ وہ عوام کی معاشی ، طبی ، اور رہائشی حالت بہتر بنانے پر توجہ دے۔ یعنی روٹی کپڑے اور مکان کا بندوبست کرے۔ عوام کے لیے حلال وسائل روزگار کو فروغ دے۔ ان کی اس سلسلے میں رہنمائی اور مدد کرے اور ایسی اقتصادی منصوبہ بندی کرے کہ معاشرے کی دولت انصاف کے ساتھ تمام مسلمانوں تک بآسانی پہنچ سکے۔ اور افلاس کے خوف میں کوئی شخص مبتلا نہ رہے۔ ہر مسلمان اپنے روزگار کے لیے اور اپنی ضرورت کے لیے اسلامی حکومت کا دروازہ کھٹکھٹا سکتا ہے اور قانون کے ذریعے اپنے لیے معاشی تحفظ حاصل کر سکتا ہے۔ جمہوریت کی کامیابی کے لیے عوام کی معاشی فلاح لازم ہے ۔

۳۔ جمہوریت کی کامیابی کے لیے قانون کی حکمرانی ، قانون کی بالادستی نہایت ضروری ہے ایسا انصاف اور عدل فراہم کیا جائے جس میں ایک معمولی انسان بھی حکمران سے احتساب کر سکے۔ اس سے کسی زیادتی پہ بازپرس کر سکے۔ حصول انصاف کا طریقہ سہل ہو۔ انصاف مظلوم طلب نہ کرے بلکہ ریاست ظالم کو خود سزا دے اور مظلوم کی بے طلب دادرسی کرے ۔ بڑے سے بڑا ظالم قانون کی گرفت سے آزاد نہ ہو اور چھوٹے سے چھوٹا مظلوم مالی وسائل کی بنا پر انصاف سے محروم نہ رہے۔ انصاف فراہم کرنا ریاست کی قانونی ذمہ داری ہے ۔

۴۔ جمہوریت کی کامیابی کی اگر متذکرہ تین ضروریات پوری کر دی جائیں تو چوتھی ضرورت خود بخود پوری ہو جائے گی تاہم اس پر بھی پوری توجہ دینا ضروری ہے اور وہ ہے عوام کی اخلاقی اور سیاسی تربیت ۔ جتنی توجہ اسلامی حکومت اس پر دے گی اتنی ہی عوام میں سیاسی اور اخلاقی بیداری اور قوت پیدا ہو گی۔ اور وہ اپنے ملک کے سیاسی نظام کے لیے مفید

ہو سکیں گے۔ اس طریقے سے جمہوریت کے نقائص پر بھی قابو پایا جا سکتا ہے اور یہ ایک مثالی نظام کی صورت میں ڈھل سکے گی۔ اور اس نظام کے فیوض و برکات عام انسانوں تک بھی پہنچ سکیں گے۔

پاکستانی معاشرہ، اقبال اور جمہوریت کی اطلاقی صورت

ہمارے ہاں جتنے بھی جمہوریت اور خلافت یا اسلامی نظام کے سلسلے میں گزشتہ پچاس سال میں مباحث ہوئے ہیں وہ مثالیت پسندانہ تجریدیت کا شہکار ہیں۔ مولانا مودودی، ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم، مولانا محمد حنیف ندوی اور چند ایک اور نام ہی ایسے ہیں جنہوں نے جمہوریت کے مغربی تصور کو رد کرتے ہوئے بھی جمہوریت کی بنیادی روح کو اسلام سے کسی قدر ہم آہنگ قرار دیا۔ جس طرح علامہ نے مغربی تہذیب کو آج کے انسان کی روحانی ترقی میں زبردست رکاوٹ قرار دینے کے باوصف بھی مغربی تہذیب کی مرئیت کے بارے میں استقرائی اپروچ اور مذہبی تجربات کو بھی فکر سے مملو قرار دیا۔ تاہم بے شمار لوگوں نے مغربی جمہوریت کے پردے میں اسلام کے نظام شورائیت کو جو جمہوریت کی ہی ایک ابتدائی شکل ہے اس انداز سے رد کیا ہے کہ اس سے ملک میں آمریتوں کو استحکام ملا ہے اور عوام کی جمہوری اور اسلامی امنگوں کو دھچکا لگا ہے۔ جس سے یہ تاثر دیا گیا ہے کہ اسلام آمریت کو پسند کرتا ہے۔ ہر آمر نے اپنے اقتدار کے استحکام کے لیے یہ نعرہ لگایا کہ اسلام تو مغربی جمہوریت کو رد کرتا ہے جس کا مطلب انہوں نے یہ نکالا کہ اسلام کو جمہوریت کو رد کرنا ان کی آمریت کا جواز ہے۔ ایسے لوگوں کی بھی کھیپ ایسے ادوار میں پیدا ہوئی جنہوں نے اسلامی تاریخ سے آمریتوں کی حمایت میں دلائل فراہم کیے یہاں تک کہ ایک معروف عالم دین نے تو فرمایا کہ ”سب سے پہلا مارشل لا حضرت ابوبکر صدیقؓ نے لگایا تھا“۔[۵۹] یوں اس ملک میں مارشل لا کی حمایت کی گئی۔ پھر شوریٰ کے بارے میں کہا گیا کہ اس کا کام تو محض مشورہ دینا ہے۔ حاکم یا آمر چاہے تو اسے قبول کرے، چاہے تو اسے رد کرے۔ شوریٰ نامزد کی گئی اور اسے صرف ایک مشاورتی بورڈ بنا کر اسلامی نظام بزعم خویش نافذ کر دیا گیا۔ مگر عوام کے زبردست دباؤ سے بالآخر بادل نخواستہ قدم تھمتے چلے گئے، اور پھر یہ صورت حال ہوئی کہ ایک محدود جمہوریت کسی نہ کسی صورت بحال ہو گئی ہے۔ خدا کرے کہ پاکستان اسلامی دنیا کا تمام بحرانوں سے گزرنے کے باوجود پہلا صحیح جمہوری ملک رہے اور دوسرے اسلامی ممالک بھی اس کی تقلید کریں۔ ہمیں امید ہے کہ اگر محدود جمہوریت کے ساتھ بھی ملک صحیح سمت پر چل پڑے تو ایک مکمل اسلامی یا اقبال کے الفاظ میں روحانی جمہوریت بحال ہو سکے گی۔ تاہم اس مقام پر جمہوریت کے لیے جو لوازم بتائے گئے ہیں وہ جمہوریت کے مقاصد بھی ہیں اور ان کو بروئے کار لانا اور پیش نظر رکھنا بہت ضروری ہے۔

یہاں میں جس چیز پر زور دینا چاہتا ہوں وہ یہ ہے کہ مکمل اسلامی روحانی جمہوریت بن دباتے ہی وجود میں نہیں آ سکتی۔ اس کے جو لوازم بیان کیے گئے ہیں، ایک مثالی جمہوریت کے قیام کے لیے وہ عمل میں لائے جانے ضروری ہیں جوں جوں لوگوں میں تعلیم فروغ پائے گی، ان کی اقتصادی حالت بہتر ہو گی اور ان کی سیاسی اور اخلاقی تربیت ہوتی چلی جائے گی۔ ملک میں جمہوریت کو بھی استحکام ترقی اور فروغ نصیب ہو گا۔ اور معاشرہ خوشحالی کی طرف بڑھے گا۔ لہٰذا مثالیت پسندی اور تصوریت پسندی

کے حصار سے نکل کر ملک کے وسائل اور مسائل کو اطلاقی اور عملی نقطۂ نظر سے دیکھنا چاہیے اور اسلام کے مثالی نظامِ حکومت روحانی جمہوریت کی طرف قدم اٹھانے چاہییں۔ ملک میں بالغ رائے دہی کی بنیاد پر عام انتخابات کے ذریعے اسمبلیاں وجود میں لانے کا عمل قائم رہنا چاہیے۔ آمروں اور سیاسی طالع آزماؤں کے عزائم کو پھلنے پھولنے کے مواقع ختم کیے جانے چاہییں اور قومی تنازعات میں سپریم کورٹ سے رجوع کیا جانا چاہیے۔ اور عدلیہ کو اتنا بااختیار کیا جانا چاہیے کہ وہ حکمرانوں کی تخویف و تحریص سے آزاد رہ کر قومی مفاد میں فیصلے کریں۔ مؤکر نظریات ضرورت ایسے فلسفے گھڑ کر آمروں کی گود میں قوموں کا مقدر ڈال دیا کریں اور اگر ضرورت پڑے تو ملک کا صدر عوام سے کسی مسئلے پر ریفرنڈم بھی کرا سکتا ہے۔ چنانچہ ہم مندرجہ ذیل تجاویز پاکستان کے حالات و مسائل کے حوالے سے پیش کر رہے ہیں تاکہ ملک میں علامہ اقبال کی اسلامی روحانی جمہوریت تشکیل پا سکے۔

۱۔ جیسا کہ قراردادِ مقاصد میں بھی واضح کیا گیا اس بات کو آئین کا حصہ بنا دیا جائے کہ ملک میں اسلام کی روحانی جمہوریت رائج کرنا ہمارا نصب العین حیات ہے۔ اگر کوئی آمریت یا مارشل لا بزورِ قوت قائم کرتا ہے تو وہ آئین، ملک، خدا اور اس کے رسولؐ سے غداری کرتا ہے۔ اس ملک کا حاکمِ مطلق خدا اور رسولؐ ہیں قرآن اور سنت ملکی آئین کے بنیادی لوازمات اور ماخذات ہیں۔ مقتدرِ اعلیٰ خدا اور اس کے رسولؐ ہیں اور خدا کے خلیفۃ الارض ہونے کی حیثیت سے تمام مسلمان اس اقتدارِ اعلیٰ کے امین ہیں۔

۲۔ خدا اور اس کے نائب یعنی خلیفہ ہونے کی حیثیت سے تمام مسلمانوں پر اسلام کی روحانی جمہوریت کے نفاذ کی مشترک طور پر ذمہ داری عائد ہوتی ہے۔ لہٰذا اسلامی معاشرے کا مقدر متعین کرنا اجماعِ امت کا پابند ہوگا اور اُمت اپنے منتخب نمائندگان کے ذریعے مجلسِ شوریٰ وجود میں لائے گی۔ اس مجلسِ شوریٰ میں زندگی کے تمام شعبوں سے انتخاب کے ذریعے بھی ارکان لیے جا سکتے ہیں۔ حکومت یعنی انتظامیہ اس سے وجود میں آئے گی۔ اور اسی منتخب شوریٰ کے سامنے جواب دہ ہو گی۔ یہ شوریٰ آئین سازی میں مکمل طور پر بااختیار ہوگی۔ یہ قرآن و سنت کی تعبیرات میں اجتہادات کر سکے گی۔ اور یہ اپنے فیصلوں کے لیے عوام کے سامنے جواب دہ ہوگی۔ اور ریفرنڈم کے ذریعے عوام اس مجلسِ شوریٰ کے اجتہادات کو رد یا ترمیم کر سکیں گے۔ تاہم حکومت کی تشکیل، قانون سازی اور حکومت کی برخاستگی کسی ایک ادارے، فردِ واحد یا قوت کی بجائے ملک کے مسلمان عوام کریں گے۔ ان کے مقاصد کو بروئے کار لانے کے لیے عوام جماعت سازی کر سکیں گے اگر دین کی تعبیر و تشریح میں مختلف الرائے فقہی مکاتب ہو سکتے ہیں تو ملک کے سیاسی مقاصد یا اسلام کے سیاسی نظام کی تشکیل میں مختلف الرائے مکاتبِ فکر کیوں نہیں ہو سکتے۔ وہ اپنے موقف کو بیان کرنے اور جمہوری اصولوں کے مطابق اپنا موقف منوانے کا حق رکھتے ہیں۔ خود انتخاب خلیفہ اول کے وقت مسلمان مہاجرین انصار اور شیعانِ علیؓ کے تین سیاسی مکاتبِ فکر میں منقسم ہو گئے تھے۔ اگر یہ مکاتب پروان چڑھتے تو یہ تنگ نظر مذہبی گروہوں میں منقسم ہونے کی بجائے مختلف قبیل سیاسی جماعتوں کی صورت میں آگے بڑھتے اور جس قدر وہ اپنے موقف میں اس وقت متشدد ہیں اس کے برعکس

رواداری، بردباری اور تحمل سے ملکی معاملات کو چلانے کے اہل ہوتے مگر ملوکیت نے مسلمانوں کا فطری طور پر سیاسی ارتقاء روک دیا۔ اور مسلمانوں کے زوال کی نیو رکھ دی۔

۲۔ اسلامی ریاست کے ہر شہری کو ایک مثالی مسلمان بننے میں مدد اور رہنمائی دینا ہر شہری کو مفت زیورِ تعلیم سے آراستہ کرنا۔ مفت انصاف فراہم کرنا اور سب سے بڑھ کر ہر شہری کو روزگار فراہم کرنا اور روزگار فراہم نہ کر سکنے کی صورت میں اس کے معاشی اخراجات کی مکمل کفالت، ریاست کا بنیادی فرض ہوگا اور ہر شہری کو متذکرہ چاروں حقوق کی آئینی ضمانت حاصل ہوگی اور وہ قانون کے ذریعے یہ حقوق لے سکے گا۔

۴۔ ایسے اقدامات کرنا جس سے ملک میں علاقائی مذہبی سیاسی اور معاشی سطح پر مراعات یافتہ طبقات کا بتدریج خاتمہ ہو ملک کے وسائل اور ذرائع تمام شہریوں میں انصاف اور مساوات کے ساتھ منقسم ہوں۔

۵۔ پوری دنیا میں جہاں مسلمان بے اختیار یا محکوم ہیں ان کے مفادات کی نگہداشت کرنا اسلامی نظامِ زندگی برپا کرنے میں ان کی حصول آزادی میں مدد کرنا۔

۶۔ عالمِ انسانیت کو دینِ اسلام کی دعوت دینا، دنیا بھر میں جہاں مظلوم اور محکوم ہیں ان کی ہر طرح سے مدد کرنا، عالمی امن کے قیام میں مدد کرنا، دنیا کے طالع آزماؤں اور انسانیت کے دشمنوں سے محفوظ رکھنے کی کوشش کرنا انصاف پسند اقوام سے تعاون کرنا اور ظالموں کا ہاتھ روکنا۔

یہ ہیں اسلامی حکومت یا اسلامی روحانی جمہوریت کے معیارات اور آئیڈیلز جو ہمیں ہر وقت پیشِ نظر رکھنے چاہییں اور جن کی علامہ اقبال نے اپنے فکر و کلام میں بار بار وضاحت کی ہے۔ اور مسلمانوں کو جن کے حصول کے لیے بار بار متوجہ کیا ہے۔ اگر ہم ان معیارات کے حصول کی طرف آہستہ آہستہ جمہوریت کے ذریعے قدم بڑھانا شروع کر دیں تو علامہ کا وہ خواب پورا ہو سکتا ہے۔ جس میں انہوں نے فرمایا تھا کہ:

ایک ہوں مسلم حرم کی پاسبانی کے لیے
نیل کے ساحل سے لے کر تا بخاکِ کاشغر[۵۲]

اور یہی ولولہ تازہ تھا جو علامہ اقبال نے لاہور سے لے کر تا خاکِ بخارا اور سمرقند دیا تھا[۵۳]۔ کہ مسلمان آزاد اسلامی روحانی جمہوریتوں کے پیکر میں خود کو ڈھال کر اتحاد، حریت اور مساوات پر مبنی جدید سماجوں کی تشکیل کریں اور اسلامی تہذیب و ثقافت کا احیاء کر کے نوعِ انسانی کے لیے توحیدِ خدا، توحیدِ انسانیت، امن، خوشحالی اور نیکی کے پیامبر بنیں۔

حواشی

۱۔ محمد حنیف ندوی، اساسیات اسلام، ادارۂ ثقافت اسلامیہ لاہور ۱۹۷۳ء ص ۲۰۵

۲۔ *The Encyclopedia of Philosophy* vol, 2. pp-177-178

۳،۴،۵۔ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم، فکر اقبال، بزم اقبال لاہور طبع چہارم جون ۱۹۶۸ء ص ۲۸۱

۶۔ پروفیسر تحسین فراقی، مغربی جمہوریت اہل مغرب کی نظر میں، مرکز تحقیق دیال سنگھ ٹرسٹ لاہور ۱۹۸۲ء ص ۳

۷،۸،۹۔ ول ڈیورانٹ، داستان فلسفہ ترجمہ سید عابد علی عابد مکتبہ فرینکلن لاہور ص ۴۴

۱۰۔ ول ڈیورانٹ، نشاط فلسفہ ترجمہ ڈاکٹر محمد اجمل مکتبہ خاور لاہور ۱۹۶۶ء ص ۱۰۱

۱۱۔ Jean Jacques, *Le Contruct Social*, 762, vol-III chap. iv.

۱۲۔ رینے گینوں، نئی دنیا کا بحران مطبوعہ سہیل اکادمی لاہور ص ۶۹ - ۷۸
(بحوالہ پروفیسر تحسین فراقی مغربی جمہوریت اہل مغرب کی نظر میں) ص ۵۴

۱۳۔ GAI EATON, *KING OF THE CASTLE* C. 3, 4.
(بحوالہ تحسین فراقی کی کتاب جمہوریت اہل مغرب کی نظر میں) ص ۴۶

۱۴۔ Prof. Muhammad Munawwar, *Iqbal's Idea of Democracy*, Iqbal Review Vol. XXVII-No. 1 P. 104.

۱۵۔ علامہ محمد اقبال، کلیات اقبال اردو (بانگ درا) ص ۲۶۲

۱۶۔ علامہ محمد اقبال، کلیات اقبال فارسی (پیام مشرق) ص ۳۰۵

۱۷۔ ایضاً (زبور عجم) ص ص ۵۵۹، ۵۶۰

۱۸۔ علامہ محمد اقبال، کلیات اقبال (اردو) (ضرب کلیم) ص ۶۱۰

۱۹۔ ایضاً (ارمغان حجاز) ص ۶۵۰

۲۰۔ ایضاً (″) ص ۶۴۹

۲۱۔ علامہ محمد اقبال کلیات اقبال (اردو) (بانگ درا) ص ۲۹۰

۲۲۔ علامہ محمد اقبال، کلیات اقبال (اردو) ص ۴۲۲

۲۳۔ علامہ محمد اقبال تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ ص ۲۶۸

۲۴۔ عبدالحکیم، خلیفہ، ڈاکٹر، فکر اقبال، بزم اقبال لاہور ص ۲۹۸

۲۵۔ مولانا محمد حنیف ندوی، اساسیات اسلام، ادارہ ثقافت اسلامیہ ص ۲۱۲

۲۶۔ ایضاً

۲۷۔ محمد اقبال، علامہ، تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ ص ۲۴۸

۲۸۔ 〃 〃 〃 〃 〃 〃 ص ص ۲۴۷، ۲۴۸

۲۹۔ 〃 〃 〃 〃 〃 〃 ص ص ۲۴۵ - ۲۴۶

۳۰۔ 〃 〃 〃 〃 〃 〃 ص ۷۰

۳۱۔ 〃 〃 〃 〃 〃 〃 ص ۲۴۶

۳۲۔ 〃 〃 〃 〃 〃 〃 ص ص ۲۴۲/۲۴۳

۳۳۔ 〃 〃 〃 〃 〃 〃 ص ۲۷۵

۳۴۔ 〃 〃 〃 〃 〃 〃 ص ۲۷۵

۳۵۔ 〃 〃 〃 〃 〃 〃 ص ۲۷۶

۳۶۔ 〃 〃 〃 〃 〃 〃 ص ۲۷۶

۳۷۔ 〃 〃 〃 〃 〃 〃 ص ۲۷۶

۳۸۔ 〃 〃 〃 〃 〃 〃 ص ۲۷۷

۳۹-۴۰۔ 〃 〃 〃 〃 〃 〃 ص ص ۲۴۲، ۲۴۳

۴۱۔

۴۲۔ محمد اقبال، کلیات اقبال (اردو) ص ۲۳۲

۴۳۔ 〃 〃 (بانگ درا) ص ۲۶۱

۴۴۔ Dar, B.A., *A Study in Iqbal's Philosophy*, pp. 276-277. Sh. Ghulam Ali & Sons, Lahore, 1971.

۴۵۔ مودودی، مولانا سید ابوالاعلیٰ، اسلامی ریاست، اسلامک پبلی کیشنز، لاہور ص ص ۴۷۹ تا ۴۸۰

۴۶۔ 〃 〃 〃 〃 〃 〃 ص ۴۸۰

۴۷۔ Siddiqui, M. Mazhar-ud-din, *Islam and Theocracy* Institute of Islamic Culture, Lahore pp. 42, 43.

۴۸۔ محمد حنیف ندوی، اساسیات اسلام ص ۱۸۱

۴۹۔ بخاری شریف، کتاب الاحکام باب ا مسلم کتاب الامارہ باب ۵
۵۰۔ قرآن حکیم، سورہ النسا۔ ۵۸
۵۱۔ ״ ״ ۵۹
۵۲۔ بخاری شریف
۵۳۔ ״
۵۴۔ قرآن حکیم الشوریٰ ۔ ۳۸
۵۵۔ مولانا محمد مالک کاندھلوی رکن مجلس شوریٰ نے مارشل لا کی حمایت میں بیان دیتے ہوئے یہ "اجتہاد" فرمایا تھا جو ملک بھر کے اخبارات میں شائع ہوا اور ہدف تنقید بنا۔
۵۶۔ محمد اقبال کلیات اردو
۵۷۔ اک ولولہ تازہ دیا میں نے دلوں کو (کلیات اقبال اردو)
لاہور سے تا خاک بخارا و سمرقند

تحقیق و تدوین :

ذخیرۂ اقبالیات

''فاران'' کراچی میں

صابر کلوروی

اک ولولۂ تازہ دیا میں نے دلوں کو

لاہور سے تا خاکِ بخارا و سمرقند

ذخیرۂ اقبالیات "فاران" کراچی میں

ماہر القادری مرحوم کے ہندوستان سے پاکستان ہجرت کے بعد اپریل ۱۹۴۸ء میں رسالہ "فاران" کراچی کا پہلا شمارہ شائع ہوا۔ تب سے اب تک یہ نہایت باقاعدگی سے شائع ہو رہا ہے۔ رسالے کا ادبی مزاج اور پالیسی شروع سے لے کر اب تک یکساں رہی ہے۔ ادب اور مذہب دو اہم شعبوں کی بھرپور نمائندگی اس رسالے کے ذریعے ہوتی رہی۔ سید ابوالاعلیٰ مودودی اور علامہ اقبال کے افکار سے نہ صرف اس کے ایڈیٹر متاثر ہیں بلکہ اس کے قارئین اور لکھنے والوں کا مزاج بھی ایڈیٹر کے مزاج سے ہم آہنگ نظر آتا ہے۔ رسالہ فاران نے ایک طرف اسلامی فکر کے احیا کی کوشش کی تو دوسری طرف صحیح اردو لکھنے کی تحریک کا بھی آغاز کیا۔ چنانچہ گاہے گاہے شعر و ادب پر ماہر صاحب کی تنقیدی آرا بھی جگہ پاتی رہیں اور کتابوں پر تبصرے بھی عام طور پر شائع ہوتے رہے۔

رسالہ فاران نے اقبالیات کے ذخیرے میں بھی معتدبہ اضافہ کیا۔ اپریل ۴۸ء سے اپریل ۸۵ء کے ۳۷ سالوں میں اس رسالے میں علامہ کے فکر و فن پر کل ۲۷ مضامین شائع ہوئے۔ اگر اس میں سے ان مضامین کو نکال دیا جائے جو ایک سے زیادہ قسطوں میں شائع ہوئے تب بھی مضامین کی تعداد ۲۶ بنتی ہے۔ یہ ذخیرۂ مضامین بقامت بھی بہتر ہے اور بقیمت بھی۔ مضامین محنت سے لکھے گئے ہیں اور بعض مضامین تو علامہ کی شخصیت اور فکر و فن پر بالکل نئے زاویے سے بحث کرتے ہیں اور اس لحاظ سے چونکا دینے والے ہیں۔

اقبالیات کے اس ذخیرے میں مستقل اضافہ کرنے والوں میں نمایاں نام تو سید عبدالرشید فاضل کا ہے جن کے گیارہ مضامین اس رسالے میں شائع ہوئے ہیں۔ ماہر القادری کے چھ مضامین بھی اس لحاظ سے بڑے وقیع ہیں۔ دیگر مصنفین میں ڈاکٹر محمد ریاض کے چار، پروفیسر اسرار احمد سہاروی کے تین، رحیم بخش شاہین، محسن انصاری اور نظیر صدیقی کے دو دو مضامین شامل ہیں۔

علامہ اقبال کے دو خط بھی اس عرصہ میں فاران میں شائع ہوئے۔ ایک خط نجم الغنی کے نام ہے جو ۱۴ دسمبر ۱۹۱۸ء کو لکھا گیا دوسرا خط سید سلیمان ندوی کے نام ہے جس کی تاریخ محررہ ۱۶ مئی ۱۹۲۷ء ہے۔ دونوں خطوط علامہ کے مکاتیب کے مجموعوں میں شائع ہو چکے ہیں۔ فاران میں تین مضامین ایسے بھی شائع ہوئے ہیں جن کے مصنفین کے نام نامعلوم ہیں۔

فروری ۱۹۸۲ء میں ماہر القادری کی وفات کے بعد بھی یہ پرچہ باقاعدگی سے شائع ہو رہا ہے اور اس میں وقتاً فوقتاً اقبال پر مضامین شائع ہوتے رہتے ہیں۔ اب اس کے ایڈیٹر اسمٰعیل احمد مینائی ہیں جو ماہر القادری کے آخری چند سالوں میں بھی ان کے شریک مدیر تھے۔

درج ذیل جائزہ اپریل ۵۸ء تک کے پرچوں پر مشتمل ہے۔ ۲۷ برسوں کی مکمل فائل دیکھ لینے کے بعد یہ جائزہ مرتب کیا گیا ہے۔ مضامین کی ترتیب مصنفین کے ناموں کی الفبائی ترتیب کے مطابق ہے۔ اس جائزے کو ایک اور پہلو سے بھی جامع بنانے کی کوشش کی گئی ہے۔ وہ یہ کہ مضمون کی ضخامت بھی درج کر دی گئی ہے تاکہ بیک نظر مضمون کی افادیت کا اندازہ لگایا جا سکے۔

فاران کراچی

نام	مضمون	شمارہ	ضخامت
ابوالاعلیٰ مودودی	اقبال بھی اقبال سے آگاہ نہیں ہے	نومبر ۱۹۸۱ء	۲ صفحات
ابوسعادت جلیلی	اقبال اور پاکستانی ادب (عزیز احمد کی کتاب پر تبصرہ)	فروری ″	۷ ″
اسرار احمد سہاروی پروفیسر	آہنگِ اقبال کی خصوصیات	اپریل ۸۲ء	۷ ″
″	علامہ اقبال اور روایت	مئی ۶۲ء	۵ ″
″ ″	علامہ اقبال کا نظریۂ فن	اگست ۶۲ء	۶ ″
اسلوب احمد انصاری	اقبال: بعض تنقیدی تسامحات	جولائی ۸۰ء	۱۴ ″
اقبال	۱۔ خط بنام سید سلیمان ندوی (محررہ ۱۶ مئی ۲۷ء)	اپریل ۵۳ء	۱ ″
	۲۔ خط بنام مولوی نجم الغنی رامپوری (۱۴ دسمبر ۱۸ء)	جنوری ۵۱ء	

نام	مضمون	شمارہ	ضخامت
اکبر حسین قریشی	اقبال اور صوفیائے کبار	اپریل ۶۲ء	۵ صفحات
ایوب قادری ڈاکٹر	علامہ اقبال کا سفرِ دہلی ۱۹۰۵ء	نومبر ۸۲ء	۷ ״
بہادر یار جنگ نواب	فکرِ اقبال کا متشکل	جون ۸۲ء	۸ ״
جگن ناتھ آزاد	افکارِ اقبال اور کارل مارکس کا فلسفہ	مارچ ۷۸ء	۹ ״
״ ״	״	مئی ۷۸ء	۵ ״
״ ״	״	جون ۷۸ء	۱۷ ״
جلیل قدوائی	علامہ اقبال اور سید راس مسعود	جولائی ۷۹ء	۹ ״
حبیب احمد صدیقی	علامہ اقبال کی تعلیم اور ہم	اکتوبر ۷۰ء	۶ ״
رحیم بخش شاہین	علامہ اقبال کے حضور ایک عظیم ناول نگار	اپریل ۷۳ء	۹ ״
״ ״	انسانی زندگی پر عقیدۂ توحید کے اثرات اور اقبال	اگست ۷۸ء	۱۶ ״
رفیع الدین ہاشمی	علامہ اقبال اور تفہیم القرآن	مئی ۷۴ء	۷ ״
ریاض ڈاکٹر محمد	دیکھیے: محمد ریاض ڈاکٹر		
ساجد اللہ	علامہ اقبال کا فنِ ابلاغ	مئی ۸۰ء	۱۰ ״
شمس تبریز خاں	اقبال، اشتراکیت اور ترقی پسندی	نومبر ۶۵ء	۱۰ ״
شوق امرتسری	اقبال کا فلسفۂ خودی	جولائی ۶۷ء	۹ ״
ضیا احمد بدایونی	کیا اقبال تصوف کے مخالف تھے؟	نومبر ۵۱ء	۱۳ ״
طارق سعید (علی گڑھ)	تقدیر، اقبال کی نظر میں	مئی ۷۹ء	۵ ״
طالب ہاشمی	اقبال کا عشقِ قرآن	مئی ۷۵ء	۸ ״
طیب عثمانی	اشتراکیت اور اقبال	نومبر ۵۲ء	۵ ״
ظفر احمد صدیقی (علی گڑھ)	فلسفۂ اقبال	ستمبر ۵۰ء	۴ ״
عبداللہ محمد پروفیسر (مشرقی پاکستان)	نذر الاسلام، اقبال اور رابندر ناتھ ٹیگور، ایک نظر	فروری ۶۵ء	۲ ״

نام	مضمون	شمارہ	ضخامت
عبدالرشید عراقی	علامہ اقبال اور حدیث	نومبر ۸۲ء	۶ صفحات
عبدالرشید فاضل سید محمد	اقبال اور عشقِ رسولؐ	اپریل ۵۷ء	۲۴ //
//	اقبال کی فارسی شاعری	// ۵۶ء	// //
//	//	مئی //	۱۹ //
//	اقبال اور تصوف	اگست ۵۹ء	۲۱ //
//	اقبال اور عشقِ رسولؐ	نومبر ۸۳ء	// //
//	اقبال اور نژادِ نو	جنوری ۷۲ء	۱۰ //
//	//	فروری ۷۲ء	۹ //
//	مقدمہ شرح بالِ جبریل	جنوری ۶۹ء	۱۱ //
//	اقبال اور تصوف	نومبر ۶۳ء	۲۰ //
//	//	دسمبر //	۱۲ //
//	اقبال اور حدیث	اپریل ۸۵ء	۹ //
عبدالستار مولوی ڈاکٹر	اقبال اور بمبئی	نومبر ۸۲ء	۱۲ //
عتیق احمد عتیقی	اقبال اور عشقِ رسولؐ	اپریل ۸۴ء	۷ //
عرشی امرتسری	اقبال کے حضور	اپریل ۸۳ء	۸ //
عزیز زبیدی	حدیثِ مصطفےٰ اور اقبال: قسط ۱	جولائی ۶۰ء	۱۱ //
//	// : قسط ۲	اگست ۶۰ء	۸ //
فاران (ادارہ)	مظلوم اقبال	جون ۵۵ء	۵ //
ماہر القادری	اقبال کے قصیدہ گو	جولائی ۵۰ء	۶ //
//	رجالِ اقبال	اکتوبر ۶۰ء	۱۰ //
//	اقبال کی شاعری	اپریل ۸۴ء	۲۱ //
//	//	دسمبر ۷۷ء	۹ //
//	اقبال کا پیام اسلام ہے	جون ۶۸ء	۳ //
//	اقبال کی اردو شاعری	جنوری ۶۲ء	۲۹ //

نام	مضمون	شمارہ	ضخامت
محسن انصاری	اقبال شاعرِ فردا	مئی ۶۱ء	۲ صفحات
″	روحِ اقبال	فروری ۵۹ء	۱۱ ″
محمد ایوب قادری	دیکھیے : ایوب قادری	—	
محمد خان (جھنگ)	اقبال کا فارسی کلام	مئی ۶۶ء	۷ ″
محمد ریاض ڈاکٹر	اقبال کی رباعیات (دوبیتیاں)	نومبر ۷۲ء	۶ ″
″	جاوید نامہ کے شاعرانہ محاسن	مارچ ۷۱ء	۷ ″
″	اقبال کے ہم مضمون اردو فارسی اشعار	فروری ۷۰ء	۵ ″
″	سید حلیم پاشا (اقبال کی محبوب شخصیت)	نومبر ۶۸ء	۴ ″
محمد عبدالرشید فاضل	دیکھیے : عبدالرشید فاضل	—	
محمد عزیز	اقبال اسلامی نظریۂ ادب کی روشنی میں	ستمبر ۴۵ء	۲ ″
محمد علی علویہ پاشا	اقبال	نومبر ۸۱ء	۷ ″
محمد مسعود پروفیسر	اقبال اور نظریۂ پاکستان	اگست ۶۱ء	۶ ″
محمد نواز	اقبال کا حقیقی کارنامہ	مئی ۶۷ء	۱۴ ″
″	″	جون ۶۷ء	۱۷ ″
مرزا محمد منور	خدا کرے تجھے تیرے مقام سے آگاہ	اپریل ۸۵ء	۴ ″
مسعود پروفیسر	دیکھیے : محمد مسعود پروفیسر	—	
معین الدین اجمیری	علامہ اقبال کی مصلحانہ شاعری	ستمبر ۶۷ء	۶ ″
میر حسن علی نقوی	کلامِ اقبال اور مقصدیت	اگست ۶۲ء	۱۰ ″
نامعلوم	اقبال کے بعض نظریات عہدِ حاضر کی روشنی میں	اپریل ۸۲ء	۹ ″

نام	مضمون	شمارہ	ضخامت
نامعلوم	حضرت ابوعبیدہ الجراح اور حضرت ابوعبید ثقفی کلام اقبال کی روشنی میں	اگست ۸۱ء	۵ صفحات
″	اقبال کا پیغام (فکر شرق آزاد گردد از فرنگ)	ستمبر ۷۶ء	۱۲ ″
ندیم انصاری	اقبال اور اس کی معرفت آموز تعلیمات	دسمبر ۸۵ء	۲ ″
نظیر صدیقی	اقبال کا تصورِ حیات	نومبر ۸۲ء	۲ ″
″	افکارِ اقبال: نظریۂ پاکستان	اپریل ۸۵ء	۳ ″
ہارون الرشید پروفیسر	اقبال کا پیغام	جولائی ۶۸ء	۵ ″

تبصرۂ کتب

زندہ رود کی تیسری جلد

مصنف: جسٹس ڈاکٹر جاوید اقبال

تبصرہ: سید صباح الدین عبدالرحمٰن

دریں میخانہ اے ساقی ندارم محرمے دیگر
کہ من شاید نخستیں آدمم از عالمے دیگر

"زندہ رود" کی تیسری جلد

ع ک ا

ناشر : شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور
قیمت : ۷۵/- روپے

جناب ڈاکٹر جاوید اقبال (چیف جسٹس لاہور ہائی کورٹ) کی زندہ رود کی تیسری جلد زیر نظر ہے، جو ان کے والد بزرگوار علامہ محمد اقبال کی سوانح عمری کے زریں سلسلہ کی آخری کڑی ہے۔ اس سے پہلے جون ۱۹۸۱ء کے معارف میں اس کی پہلی جلد اور جنوری ۱۹۸۲ء میں اس کی دوسری جلد کا طویل ذکر آچکا ہے۔ پہلے بھی اس کی اہمیت یہ لکھ کر ظاہر کی گئی تھی کہ یہ ایک باپ کی کہانی بیٹے کی زبانی ہے، انیسویں اور بیسویں صدی میں جو ارباب کمال مسلمانوں کی زندگی کے معمار بنے ان میں سے کسی کے فرزند ارجمند کو اپنے والد بزرگوار کی سوانح عمری لکھنے کی سعادت اور توفیق نہیں ہوئی، علامہ محمد اقبالؒ اس حیثیت سے خوش نصیب باپ ہیں کہ ان کے لائق فرزند نے ان کی سوانح عمری لکھ کر نہ صرف ان کی روح کو خوش کیا، بلکہ ان کی ملت کو ایک بیش بہا اور دل نواز تحفہ پیش کیا، یہ وہی جاوید اقبال ہیں جن کو مخاطب کرکے ان کے والد بزرگوار نے کہا تھا ؎

خدا اگر دلِ فطرت شناس دے تجھ کو
سکوتِ لالہ و گل سے کلام پیدا کر
میں شاخ تاک ہوں میری غزل ہے میرا ثمر
مرے ثمر سے مئے لالہ فام پیدا کر

یہ تینوں جلدیں لکھ کر اس کے مصنف نے دلِ فطرت شناس کا ثبوت دیا ہے، اور اپنے والد بزرگوار کی زندگی کے سکوتِ لالہ و گل سے ہم کلام ہوکر اور ان کے خیالات کی شاخ تاک اور ان کے افکار کی غزل کے ثمر سے مئے لالہ فام پیدا کر دیا ہے۔

علامہ کے حالات بہت کچھ لکھے جا چکے ہیں، اور ان کے شاعرانہ کمالات اور افکار کا تجزیہ بھی برابر ہو رہا ہے، اور آئندہ بھی طرح طرح کے زاویوں سے ہوتا رہے گا، لیکن ڈاکٹر جاوید اقبال کی زندہ رود کی تینوں جلدوں کو منفرد حیثیت برابر اس لحاظ سے حاصل ہوتی رہے گی کہ ان میں علامہ کی جو صبح و شام نظر آتی ہے، یا ان میں ان کے افکار کی صبوحی، تجزیہ کے بلوریں جام میں

جس طرح جھلکتی دکھائی دیتی ہے، کسی اور کتاب میں نہیں پائی جاتی۔

زیر نظر جلد میں علامہ کی حیات کے اختتامی دور کے احوال ہیں، یہ ۱۹۲۶ء سے شروع ہوتی ہے، اور ان کی رحلت کے سال ۲۱ اپریل ۱۹۳۸ء پر آ کر ختم ہوجاتی ہے یعنی کل بارہ سال کی تاریخ ہے، اس کو پڑھنے سے ان کی زندگی کے تین پہلو سامنے آتے ہیں، ان کی سیاسی زندگی، ان کی نجی زندگی اور ان کی وہ زندگی جو انہوں نے اپنی گہری نظر اور عمیق فکر کے ساتھ گذاری، ان کی سیاسی زندگی کی تفصیلات زیادہ ہیں، بیچ بیچ میں ان کی نجی زندگی کی جھلکیاں دکھائی دیتی ہیں، پھر ان کی نظر و فکر پر بھی جا بجا مباحث ہیں۔

پہلی اور دوسری جلدوں کی طرح اس کی خوبی یہ بھی ہے کہ اس کو پڑھتے وقت ایسا محسوس ہوتا ہے کہ ہم کوئی مثنوی پڑھ رہے ہیں، جس میں اس کا ہیرو کبھی سیاست کے میدان عمل میں دکھائی دیتا ہے، کبھی بچوں کا شفیق باپ نظر آتا ہے اور کبھی اس کا دل کون و مکان کے راز مضمر کو فاش کر کے ایک ابدی پیام چھوڑنے کے لیے متفکر ہے۔ ان تمام باتوں کو قلم بند کرنے میں لائق مصنف نے کبھی اپنی بذلہ سنجی، کبھی طرز ادا کی خوش سلیقگی، کبھی تحریر کی شگفتگی کا وہی رنگ اختیار کیا جو ان کے والد بزرگوار نے اپنے متعلق کہا تھا کہ

کہ ہے ظریف و خوش اندیشہ و شگفتہ دماغ

کتاب کے زیادہ تر حصے میں علامہ کی سیاسی سرگرمیوں کی تفصیل ہے، ہندوستان میں ۱۹۲۶ء سے ۱۹۳۸ء تک سیاسی حالات بہت ہی پرآشوب اور ہنگامہ خیز رہے، یہ زمانہ راقم کے عنفوان شباب سے شباب تک رہا، جبکہ وہ اس دور کے ملکی واقعات کو سیاست کے فلمی پردے پر دیکھتا رہا، اس کتاب میں اس مدت کی سیاست کی جو تفصیلات ہیں وہ متحرک تصویروں کی طرح پھر نظروں میں گھومنے لگتی ہیں، یہ مصنف کی بہت کمسنی کا زمانہ تھا، لیکن اس کے لکھنے میں ان کا انداز آنکھوں دیکھا حال کا ہے، یہ ان کی محنت اور تحریر کی خوبی ہے، اس دور کی سیاست مختلف زاویے سے بھی لکھی گئی ہے، اور لکھی جائے گی، لیکن جو زاویہ مصنف نے پیش کیا ہے اس سے چاہے کوئی کتنا اختلاف کرے، اس کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا ہے، اور تمام زاویوں کے ساتھ اس زاویہ کا مطالعہ بھی بہرحال مفید ہوگا۔

بقول لائق مصنف علامہ کو فکری اعتبار سے سیاسیات سے گہری دلچسپی تھی، لیکن ۱۹۲۶ء سے پیشتر انہوں نے عملی سیاست میں حصہ نہ لیا تھا، اس سے پہلے شاعر بن کر خوش تھے جیسا کہ انہوں نے خود کہا ہے

مرے سخن سے دلوں کی ہیں کھیتیاں سرسبز
جہاں میں ہوں میں مثال سحاب دریا پوش

وہ عملی سیاست میں اس وقت آئے جب ۱۹۲۶ء کے صوبائی انتخاب میں لیجسلیٹو کونسل کے ایک رکن کی حیثیت سے کھڑے ہوئے، ان ہی کا بیان ہے کہ اس زمانہ میں اپنی قوم کے مصائب کے سبب سے ان کی راتوں کی نیند اچاٹ تھی،

(ص ۳۰۲) ان مصائب کو دور کرنے کے لیے وہ پنجاب کی قانون ساز کونسل میں جانا چاہتے تھے، مگر اس انتخاب میں انکے حریفوں نے ان کے خلاف الزام تراشی اور بہتان طرازی کی جو مہم چلائی (ص ۲۹۰) اور بعض جو شرمناک حرکتیں کیں (۳۰۲) ان کو لائق مصنف نے گو دلچسپ انداز میں ضرور قلمبند کیا ہے، پھر بھی ان کی تفصیلات کو پڑھ کر دکھ ہوا، کہ اس فخر اسلام کی اہانت اس حد تک بھی ہو سکتی تھی، یا بعد میں مولوی ابو محمد دیدار علی نے ان پر جو کفر کا فتویٰ صادر کیا (ص ۳۴۴) اُس سے اور تکلیف ہوئی۔

۱۹۲۶ء کے بعد ہندوستان کے اندر بڑے بڑے سیاسی واقعات ظہور پذیر ہوتے رہے، ان ہی میں عبدالرشید کے ہاتھوں سوامی شردھانند کا قتل، شدھی اور سنگٹھن کے جواب میں مسلمانوں کی تبلیغ اور تنظیم جداگانہ اور مخلوط انتخاب کا جھگڑا، بمبئی سے سندھ کو الگ کرنے، صوبہ سرحد اور بلوچستان میں دستوری اصلاحات کا نفاذ، پنجاب اور بنگال کی کونسلوں میں مسلم اکثریت کی بحالی، مرکزی اسمبلی میں مسلم نمائندوں کے تناسب کا مطالبہ، کشمیر کی آزادی کی تحریک، رنگیلا رسول کے مصنف کا قتل، سائمن کمیشن کی آمد پر تعاون اور عدم تعاون کا سوال، آل پارٹیز کانفرنس کی تجاویز، نہرو رپورٹ محمد علی جناح کے چودہ [14] نکات، گول میز کانفرنس، شاردا بل، احمدی تحریک کے خلاف شورش، مسلم لیگ کی دھڑے بندی مولانا محمد علی کی وفات، محمد علی جناح کی بددلی وغیرہ کی تفصیلات کا احاطہ مصنف نے محنت اور سلیقہ سے کیا ہے، علامہ پر جو سیاسی اثرات مرتب ہوتے رہے، ان کا تجزیہ بھی اچھی طرح کیا ہے، ان کو سمجھنے کے لیے ان کا مطالعہ ضروری اور مفید ہے، اور پھر انہوں نے مسلم ریاست کا جو تصور ۱۹۳۱ء میں پیش کیا، اس کی پوری تفصیل ہے، اس کو حق بجانب قرار دینے کے سلسلہ میں لائق مصنف کا بیان ہے کہ:

> ''اقبال نے مسلم ریاست کا تصور اس لیے نہیں پیش کیا تھا کہ وہ ہندوؤں سے کوئی بغض یا تعصب رکھتے تھے وہ برصغیر کے سیاسی حالات کے ذاتی مشاہدہ اور تجربہ سے اس نتیجہ پر پہنچے تھے کہ دونوں مذہبی فرقوں میں اقتدار کا کوئی قابل قبول سمجھوتہ ممکن نہیں، دو بھائیوں میں اگر اتفاق نہ ہو تو وراثت تقسیم کرنی پڑتی ہے، یہ انسانی زندگی، خاندانی یا اجتماعی زندگی کا خاصہ ہے''۔ (ص ۴۱۰)

اس توجیہ پر اسباب سیاست بحث کر سکتے ہیں، ایک بہت اہم سیاسی واقعہ کی ایک توجیہ یہ بھی ہے، پھر اس تصور کو عملی جامہ پہنانے میں جو سرگرمیاں دکھائی گئیں، ان کی پوری تفصیلات اس کتاب میں ملیں گی، جو خوں ریز واقعات ہوئے، شاداب علاقوں کی جو بربادی ہوئی، عفت مآبی کی جو غارت گری ہوئی، بیواؤں کی جو سسکیاں سنائی دیں، یتیموں کے جو نالے بلند ہوئے، لائق مصنف ان تفصیلات کو اپنے ہم وطنوں کے لیے دُہرا دیتے تو اچھا تھا، تاکہ ان کو معلوم ہو جاتا کہ کتنی قربانیوں کے بعد یہ مملکت بنی، مصنف ان کو درج نہیں کر سکے ہیں، شاید اس کو اپنے موضوع سے خارج سمجھا ہو، مگر جس علاقہ میں علامہ محمد اقبال مسلم ریاست قائم کر کے اسلامی شریعت کا جو نفاذ چاہتے تھے، وہاں کے عوام تو نہیں، لیکن مفاد

پرست اور خود غرض اکابر اپنی اپنی علیحدہ پارٹیاں بنا کر ان کو شاید محض غزل خواں سے زیادہ سمجھنے کے لیے تیار نہیں تھے، اسی لیے اپنی موت سے پہلے اپنے رسولؐ سے فریاد کی ۔

باآں روزے کہ گفتم پے نبردند
ز شاخِ نخلِ من خرما نخوردند
من اے میرِ امم داد از تو خواہم
مرا یاران غزل خوانے شمردند

اور جب یہ تصور پاکستان کی شکل میں نمودار ہوا تو اس کا حال لائق مصنف نے یہ لکھا ہے :

"اسلامی ریاست کے تصور کو مسلمانانِ ہند کے متحدہ نصب العین کے طور پر مسلم لیگ کی قرارداد لاہور میں پیش کیا گیا ۔ حصول پاکستان کے ایک سال کے بعد محمد علی جناح وفات پا گئے ۔ ان کے بعد لیاقت علی خاں کے دور میں قرارداد مقاصد منظور کی گئی، لیکن مسلم لیگی یا دیگر سیاسی لیڈروں میں سے بیشتر اس اعلان کے باوجود کہ پاکستان ایک اسلامی ری پبلک ہے، پاکستان کو اسلامی مملکت ہرگز نہ بنانا چاہتے تھے، .... ایم ۔ اے اصفہانی نے جب تحریر کیا تھا کہ یہ کہنا کہ اقبال اسلامی ریاست کے تصور کے خالق تھے، تاریخ کو مسخ کرنا ہے، تو آخر ان کا ذہن کس بات کی غمازی کر رہا تھا؟ نتیجہ یہ ہوا کہ ملک میں اسلامی عصبیت کے بجائے علاقائی تعصب کو فروغ ہوا ۔ سیاست داں ناکارہ ثابت ہوئے تو بیوروکریسی نے اقتدار سنبھالا، اور بیوروکریسی کی نااہلی کے سبب فوج اقتدار میں آئی ۔ انتخابات تو غیر اسلامی نظریات کے حامل یا علاقائی تعصب کے بل بوتے پر اپنی سیاسی دکان چمکانے والے سیاستدانوں نے بالآخر پاکستان کے دو ٹکڑے کر دیے ۔ اقبال نے غلاموں کو اسلامی اتحاد کا سبق دے کر آزادی کا راستہ دکھایا تھا ۔ وہ برصغیر میں اسلامی انقلاب کے داعی تھے، جو بالآخر پاکستان کے قیام پر منتج ہوا ۔ حقیقت یہ ہے کہ قیامِ پاکستان جدید عالمِ اسلام میں احیائے اسلام کی بنیاد پر پہلا اسلامی انقلاب تھا، لیکن اس کی تکمیل نہ ہو سکی ۔ (ص ۴۲۶)

کیسا دردناک تجزیہ ہے، اور یہ سب کچھ وہی لکھ سکتا ہے جس کے سرچشمہ زندگی میں مے شبانہ کچھ باقی رہ گئی ہے ۔ دکھ یہ ہے کہ جس سرزمین سے یہ صدا اٹھی تھی ۔

قوم مذہب سے ہے، مذہب جو نہیں تم بھی نہیں
جذبِ باہم جو نہیں، محفلِ انجم بھی نہیں

وہاں اب چار قومیتوں کے نعرے بھی سنائی دیتے ہیں، اور یہ بھی کہ پاکستان کے بنانے والے پاکستان کے رہنے والے نہیں تھے، بلکہ پاکستان کے باہر کے رہنے والے تھے، اس کے لیے قربانی دینے والوں میں جو زندہ ہیں ان کی اکثریت

اب بھی اپنی خاموش زبان سے ان بھٹکے ہوئے آہوؤں کو سوئے حرم چلنے کی خاطر ان کے لیے یہ دعا کر رہی ہے

احساس عنایت کر آثار مصیبت کا

امروز کی شورش میں اندیشۂ فردا دے

مگر علامہ محمد اقبال کے نام کو ابدیت پاکستان کی مملکت کے ساتھ نہیں ہے، اور نہ اس نام کو پاکستان کے مرکزی سکریٹریٹ اور اس کی عسکریت کی ضرورت ہے، یہ بانگ درا کے ہر شعر میں محفوظ ہے، اسرار خودی اور رموز بے خودی کے ذریعے میں اس کا دوام ثبت ہے، پیام مشرق کی سطروں میں اس کو پیام بقا مل چکا ہے، یہ زبور عجم کی صداؤں میں ہمیشہ سنائی دے گا، جاوید نامہ میں زندۂ جاوید رہے گا، بال جبریل کے نغموں میں سرمدی ہو چکا ہے، اس کی ضرب کلیم کے ذریعے اس کا ہنگامہ خاموش برپا رہے گا، ارمغان حجاز سے اس کے افکار کا ارمغان حاصل ہوتا رہے گا۔

ان کی سیاسی سرگرمیوں سے ہٹ کر ذرا ان کو ان کے سیاسی اور دوسرے قسم کے سفروں میں دیکھا جا سکتا ہے، جس کو مصنف نے اپنے مخصوص انداز میں قلم بند کیا ہے، اس کتاب میں ان کے جتنے سفرنامے درج ہیں، ان کو سمیٹ کر علیحدہ کتاب میں شائع کر دیا جائے تو یہ ایک مستقل تصنیف ہو جائے گی، جو بہت ہی لطف و لذت کے ساتھ پڑھی جا سکتی ہے، ان میں تفصیل و اجمال اور اطناب و ایجاز دونوں کے مزے ملتے ہیں، جزئیات بھی سمیٹی گئی ہیں، لیکن اس حد تک جتنی کتاب کے ناظرین کا ذوق متحمل ہو سکتا ہے، بعض غلط فہمیاں بھی دور کی گئی ہیں، اور غلط بیانیوں کی تردید بھی کی گئی ہے، لیکن کسی لمحہ یہ محسوس نہیں ہوتا کہ کوئی بیٹا اپنے باپ کی خواہ مخواہ مدافعت کر رہا ہے، آج کل کی اصطلاح میں تحریر میں جو معروضی انداز ہونا چاہیے وہی اختیار کیا گیا ہے، اس سفر و سیاحت کا مطالعہ کرتے وقت کبھی ایسا محسوس ہوتا ہے کہ کوئی ابن بطوطہ اپنا ہی سفر نامہ مرتب کر رہا ہے، کبھی ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس کا لکھنے والا سفر کرنے والے کے ساتھ ساتھ سایہ کی طرح رہا، اور جو اس نے خود دیکھا وہی سپرد قلم کر دیا ہے، حالانکہ لکھنے والے نے یہ ساری تفصیلات دوسروں کی کتابوں اور تحریروں ہی کو سمیٹ کر لکھا ہے، لیکن اس کے سمیٹنے میں ایک ماہر اہل قلم ہونے کا ثبوت دیا ہے، ان سفرناموں سے علامہ کی زندگی کے گوناگوں پہلو سامنے آتے ہیں، انہوں نے جنوری ۱۹۲۹ء میں جنوبی ہند کا سفر تو بظاہر اپنے ان انگریزی خطبات کو دینے کے لیے کیا جو بعد میں "دی ری کنسٹرکشن آف ریلیجس تھاٹس ان اسلام" کے نام سے شائع ہوئے، مگر اس سفر کا ایک بڑا مقصد یہ بھی تھا کہ وہ سلطان ٹیپو شہید کی تربت کی زیارت کریں، اور اس زیارت سے جو سوز و گداز کی کیفیت ان پر طاری ہوا سے نظم کر کے لافانی بنا دیں (ص ۳۴۴) اس سفر کی غیر معمولی مشغولیتوں کے ساتھ جب وہ سرنگا پٹم پہنچ کر سلطان کے مقبرے کے گنبد سلطانی میں داخل ہوئے تو قرآن مجید کی وہ آیت پڑھی جو شہدا کے لیے نازل کی گئی ہے، کہ "جو اللہ کے راستے میں مارے گئے انہیں مردہ مت کہو، وہ زندہ ہیں، پھر آنکھیں بند کر کے دیر تک قبر کے پاس کھڑے رہے، اور پوری عقیدت کے ساتھ فاتحہ خوانی کی، اس کے بعد روضہ کے قریب ایک چھوٹی سی مسجد کے باہر اپنے اور ساتھیوں کے ساتھ بیٹھ گئے، مہاراجہ میسور نے گانے والوں کا

ایک حافظ ساتھ کر دیا تھا، یہاں اس نے ان کا کلام بڑے سوز کے ساتھ گانا شروع کر دیا تو ان کی آنکھوں سے آنسو جاری تھے جو تھمتے نہ تھے، اور حاضرین پر بھی رقت طاری تھی، اور جب وہاں سے رخصت ہوئے تو ان سے پوچھا گیا کہ کیا سلطان شہید نے کوئی پیغام دیا ہے؟ تو جواب دیا کہ ان کی معیت میں یہاں ایک لمحہ بھی بیکار نہیں گزرا، پھر فرمایا کہ یہ پیغام ملا ہے ؎

در جہاں نتواں اگر مردانہ زیست

ہمچو مرداں جاں سپردن زندگی ست

یہ شعر اس واقعہ کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ جب سلطان سے یہ کہا گیا کہ وہ انگریزوں سے مصالحت کر لیں تو جواب دیا کہ گیدڑ کی صد سالہ زندگی سے شیر کی ایک دن کی زندگی بہتر ہے، پھر راستہ میں اس کے ساتھ یہ چار شعر بھی موزوں کر لیے ؎

آتشے در دل دگر بر کردہ ام

داستانے از دکن آوردہ ام

در کنارم خنجرِ آئینہ فام

می کشم او را بتدریج از نیام

نکتہ گویم ز سلطانِ شہید

زاں کہ ز رسم تلخ گردد رو ز عید

بیشتر رفتم کہ بوسم خاک او

تا شنیدم از مزار پاک او

در جہاں نتواں اگر مردانہ زیست

ہمچو مرداں جاں سپردن زندگی ست

مصنف نے ان اشعار کو سمجھانے کے لیے ان کے ترجمے بھی دیے ہیں، علامہ پر یہ اثر تھا کہ ان کو تو محسوس ہوا کہ اس تربت کی حاضری سے ان کے دل میں ایک آگ بھڑک اٹھی ہے، اور ان کے پہلو میں ایک ایسا چمکدار خنجر رکھ دیا گیا ہے جس کو وہ آہستہ آہستہ نکالتے رہیں گے، اور جب وہ اپنی مصیبت بیان کریں گے تو لوگوں کی عید کی خوشیاں جاتی رہیں گی، ان کو اس مزار سے یہ پیام بھی ملا کہ مردوں کی طرح زندہ رہنا ممکن نہ ہو تو پروانہ وار جان قربان کر دینے میں زندگی ہے

ضرب کلیم میں "سلطان کی وصیت" کے عنوان سے ایک نظم ہے، یہ جاننے کی خواہش ہوتی ہے کہ کیا یہ نظم بھی سلطان شہید کے مزار پر حاضری کے وقت کہی گئی، یا بعد میں دل کے اندر نئی حرارت پیدا کرنے کی خاطر کہی گئی۔

علامہ نے جاوید نامہ میں سلطان ٹیپو کا کردار سلطان شہید کے نام سے پیش کیا ہے جس سے ان کے سرنگاپٹم کے سفر کے دیرپا اثرات کا اندازہ ہوتا ہے، سلطان شہید پر بہت سے اشعار لکھے ہیں، حیات، مرگ اور شہادت کی حقیقت

بیان کرتے ہوئے اس کے متعلق لکھا ہے ؎

آنکہ گفتارش ہمہ کردار بود

مشرق اندر خواب و او بیدار بود

دوسری گول میز کانفرنس کے سفر کے کوائف اور بھی دلچسپ انداز میں لکھے گئے ہیں، جن کو پڑھتے وقت یہ خیال ہوتا ہے کہ یہ سفر نامہ ختم نہ ہونے پاتے۔ ستمبر ۱۹۳۱ء کو انگلستان جاتے ہوئے وہ عدن اور پورٹ سعید میں وہاں کے اکابر سے ملتے اور ان کی بہت سی سیاسی غلط فہمیاں دور کرتے ہوئے لندن پہنچے تو گول میز کانفرنس کی کارروائیوں میں حصہ لینے کی تفصیلات کے ساتھ انگلستان کے اکابر سے جو ان کی ملاقاتیں ہوئیں یا کیمبرج اور لندن کی علمی و معاشرتی نشستوں میں ان کی جو تقریریں ہوئیں ان کا ذکر بہت ہی پُر کیف انداز میں کیا گیا ہے، پھر وہ روم گئے، جہاں کے مشاہیر سے ملنے کے علاوہ مسولینی سے بھی ملاقات کی، جس کی تفصیل لائق مصنف نے بہت ہی تجزیاتی انداز میں لکھی ہے، علامہ کی دو نظمیں مسولینی پر ہیں، ایک تو بالِ جبریل میں ہے جس کی ابتدا اس شعر سے ہوتی ہے ؎

ندرتِ فکر و عمل کیا شے ہے ذوقِ انقلاب

ندرتِ فکر و عمل کیا شے ہے ملت کا شباب

دوسری ضربِ کلیم میں ہے، جس کا آغاز اس طرح ہوتا ہے ؎

کیا زمانے سے نرالا ہے مسولینی کا جرم

بے محل بگڑا ہے معصومانِ یورپ کا مزاج

یہ دونوں نظمیں متنازعہ فیہ بن گئی ہیں، کہ ان دونوں میں تناقض ہے، گو علامہ نے یہ کہہ کر مطمئن کیا ہے کہ اس بندۂ خدا میں ڈیول (شیطان) اور سینٹ (ولی) دونوں کی خصوصیات جمع ہوں تو اس کا میں کیا علاج کروں، (ص ۴۱۱) اس تناقض کا جواب تو مل جاتا ہے، لیکن اگر یہ معلوم ہو جائے کہ بالِ جبریل کی نظم کب کہی گئی، اور ضربِ کلیم کی نظم کس موقع اور کن حالات سے متاثر ہو کر کہی گئی ہے، تو اس تناقض کا حل معلوم ہو جائے گا، گو علامہ کے قدردان ایسے نکل آئے ہیں جو یہ لکھتے ہیں کہ ان دونوں میں تناقض اس لیے نہیں ہے کہ مسولینی اس زمانہ میں اٹلی میں ڈوچے کے نام سے مشہور تھا، اس کے متعلق صحافیوں نے ان کی رائے پوچھی تو فرمایا کہ ڈوچے ایک لوتھر ہے، مگر بغیر انجیل کے، اس سے اس کی پوری اسپرٹ سامنے آجاتی ہے اور وہ انجام بھی جو اس کا ہوا۔

روم میں ہر قسم کے لوگوں سے مل ملا کر اور وہاں کی مجلسوں سے لطف اندوز ہو کر وہ نیپلز اور طامپیٔ اور برنڈزی ہوتے ہوئے اسکندریہ پہنچے، جہاں کے اکابر سے ان کی ملاقاتیں رہیں، ان میں مصر کے مشہور صاحب طریقت بزرگ سید محمد ماضی ابو العزائم کی ملاقات کا ذکر بہت ہی پُر کیف ہے، ان کی ملاقات کے لیے حضرت ابو العزائم اپنے دو صاحبزادوں کے

ساتھ اس ہوٹل میں تشریف لائے جہاں وہ مقیم تھے، ان کو دیکھ کر علامہ نے کہا میں خود زیارت کے لیے حاضر ہو جاتا، تو انہوں نے فرمایا خواجۂ دوجہاں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ جس نے دین سے تمسک کیا ہو اس کی زیارت کر جاؤ گے تو مجھے خوشی ہوگی، لہذا میں اس ارشاد کی تعمیل میں چلا آیا ہوں، تاکہ میرے آقا مجھ سے خوش ہوں، علامہ یہ سن کر بے تاب ہو گئے، انہیں چُپ سی لگ گئی، حضرت سید ابوالعزائم دیر تک بیٹھے نصیحتیں کرتے رہے، اور وہ خاموشی سے سنتے رہے، جب وہ چلے گئے تو ان کی آنکھوں سے آنسوؤں کا سیلاب بہ نکلا کہ ایسا زمانہ بھی آگیا ہے کہ لوگ مجھ جیسے گنہگار کو متمسک بالدین سمجھ کر حضور خواجۂ دوجہاںؐ کے ارشاد کے اتباع میں بغرض خوشنودئ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ملنے آتے ہیں (ص ۴۶۴) قاہرہ میں اکابر کی ملاقاتیں جاری رہیں، پھر ہر قسم کی پذیرائی کے بعد وہاں سے روانہ ہوئے تو فسطاط میں امام شافعیؒ کی قبر پر جاکر فاتحہ پڑھی، اسماعیلیہ اور قنطرہ ہوتے ہوئے فلسطین پہنچے، جہاں ایک موتمر کے اجلاس میں ان کو شرکت کرنی تھی، یہ موتمر مسلمانوں کے اتحاد و تعاون، صحیح اسلامی اخوت کی نشو ونما اور مسلمانوں کو اجتماعی اسلامی فرائض کی طرف متوجہ کرنے اور ان کے عقائد کو الحاد سے محفوظ رکھنے کے لیے منعقد کیا تھا، یہاں سات دن تک قیام کر کے اس میں حصہ لیا اور اپنی ایک تقریر میں فرمایا کہ میں جب کبھی سوچتا ہوں تو شرم و ندامت سے میری گردن جھک جاتی ہے کہ ہم مسلمان آج اس قابل ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہم پہ فخر کریں، ہاں جب ہم اس نور کو اپنے دلوں میں زندہ کر لیں گے، جو رسول اللہ علیہ وسلم نے ہم میں داخل کیا تو اس وقت ہم اس قابل ہو سکیں گے کہ حضورؐ ہم پر فخر کریں، (ص ۴۶۹)

مصنف نے اس کی طرف توجہ دلائی کہ علامہ عربوں کے اتحاد پر جاوید نامہ میں مہدی سوڈانی کے منہ سے اپنے عقیدے کا اظہار پہلے بھی کر چکے تھے، گو اس وقت تک یہ مثنوی شائع نہیں ہوئی تھی، پھر فلسطین میں وہ فلسطینی عربوں کے جوش و خروش سے یقیناً متاثر ہوئے، اور انہوں نے ایک نظم لکھی جس کو مصنف نے نقل کیا ہے، (ص ۴۷۰) اس کا پہلا شعر یہ ہے ؎

زمانہ اب بھی نہیں جس کے سوز سے فارغ

میں جانتا ہوں وہ آتش ترے وجود میں ہے

یہ نظم ضرب کلیم میں بھی درج ہے، (ص ۶۲۱) اگر یہ فلسطین کے قیام کے زمانہ میں کہی گئی تو بال جبریل کے بجائے ضرب کلیم میں کیوں درج ہے، ضرب کلیم تو بال جبریل کے بعد شائع ہوئی، بال جبریل میں وہ نظم بھی ہے جس کا عنوان ذوق و شوق ہے، اس کے نیچے یہ لکھا ہوا ہے کہ ان اشعار میں سے اکثر فلسطین میں لکھے گئے (ص ۴۰۳) مصنف نے اس نظم کا ذکر نہیں کیا ہے، بال جبریل میں یہ مسجد قرطبہ کے بعد اور مسولینی سے پہلے درج ہے، اس سے پتہ چلتا ہے کہ ان نظموں کا اندراج ترتیب زمانی کے لحاظ سے نہیں ہے، لیکن ان مجموعوں کی ترتیب خود علامہؒ نے دی تھی، جس سے ظاہر ہے کہ اس میں ان کا اپنا ذوق کار فرما تھا، لیکن ترتیب زمانی ہوتی تو ان کے افکار کی ارتقائی منزلیں آسانی سے سمجھ میں آجاتیں۔

تیسری گول میز کانفرنس کے لیے ان کا سفر ۱۷ اکتوبر ۱۹۳۲ء کو شروع ہوا، اور وہ ۲۵ فروری ۱۹۳۳ء کو لاہور واپس آئے، اس درمیان میں گول میز کانفرنس میں حصہ لینے کے بعد پیرس اور اسپین کی سیاحت کی مصنف کے قلم سے یہ بات دلچسپی سے پڑھی جائے گی کہ انہوں نے اپنے والد بزرگوار سے لندن سے گراموفون لانے کی فرمائش کی تھی تو اس کے جواب میں انہوں نے وہ نظم لکھ بھیجی جو بال جبریل میں "جاوید کے نام" سے درج ہے، اس کا پہلا شعر یہ ہے ؎

دیارِ عشق میں اپنا مقام پیدا کر

نیا زمانہ، نئے صبح و شام پیدا کر

یہ معلوم ہو جانے کے بعد اس کے پڑھنے میں کچھ اور کیفیت پیدا ہو جاتی ہے، یہ بال جبریل میں درج ہے، لیکن اس سے پہلے مصنف ہی کے نام سے وہ نظم درج ہے، جس کا پہلا شعر یہ ہے ؎

خودی کے ساز میں ہے عمرِ جاوداں کا سراغ

خودی کے سوز سے روشن ہیں امتوں کے چراغ

معلوم نہیں یہ کس موقع پر لکھی گئی، پھر ضرب کلیم میں "جاوید سے" کے عنوان سے وہ غزل نما نظم ہے جس کا پہلا شعر یہ ہے ؎

غارت گرِ دیں ہے یہ زمانہ

ہے اس کی نہاد کافرانہ

یہ کب لکھی گئی نہیں معلوم ہو سکا، اگر مصنف ان سب کی وضاحت کر دیتے تو علامہ کو باپ کی حیثیت سے سمجھنے میں مدد ملتی۔

اس سفر میں علامہ پیرس میں لوئی میسینوں اور برگساں سے بھی ملے، میسینوں نے منصور حلاج پر کام کیا تھا، اور اس کی کتاب "کتاب الطواسین" کے عربی متن کو ایک مدلل مقدمہ اور مفید حواشی کے ساتھ شائع کیا تھا، مصنف کا بیان ہے کہ اس تصنیف کو پڑھ کر حلاج کے متعلق ان کا نظریہ بدل گیا (ص ۴۹۵) نظریہ کی اس تبدیلی کی نوعیت کا ذکر بھی مصنف کو کر دینا چاہیے تھا، وہ برگساں سے بھی ملے، جن سے نظریۂ واقعیتِ زمان پر خوب بحث ہوئی، اور جب علامہ نے ان کے روبرو اللہ تعالیٰ کے متعلق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حدیث سنائی: لا تسبوا الدھر ان الدھر ھو اللہ، تو اس کو سن کر برگساں بہت متاثر ہوئے اور بار بار پوچھتے رہے کہ یہ قول واقعی درست ہے؟ (ص ۴۹۶)

انہوں نے نپولین کے مزار پر بھی حاضری دی، جس کا ذکر کرنا مصنف بھول گئے ہیں، بال جبریل میں "نپولین کے مزار پر" کے عنوان سے جو نظم ہے اس میں جوشش کردار پر زیادہ زور دیا گیا ہے، نپولین کے ساتھ تیمور کے سیل ہمہ گیر کا بھی ذکر ہے، پھر نظم کا رخ موڑ کر یہ لکھا گیا ہے کہ جوشش کردار ہی سے صف جنگ گاہ میں مردانِ خدا کی تکبیر خدا کی آواز بن جاتی

ہے، اور یہ بھی ہے کہ جوشش کردار کے مقابلہ میں فرصت کردار کے ایک دو نقش کے عوض قبر کی شبہائے دراز ملتی ہے۔

فرانس ہی میں علامہ نے وہ نظم نما غزل لکھی جس کا مطلع یہ ہے ؎

ڈھونڈ رہا ہے فرنگ عیشِ جہاں کا دوام
وائے تمنائے خام وائے تمنائے خام

یورپ کے متعلق علامہ کے جو خیالات تھے وہ اس مطلع سے ظاہر ہیں، مگر اس میں جو اور اشعار ہیں ان کو پڑھ کر یہ جاننے کی خواہش ہوتی ہے کہ یہ کس موقع پر کن حالات سے متاثر ہو کر لکھے گئے، اس کے معلوم ہو جانے کے بعد ان کی تاثیر کی نوعیت شاید کچھ اور ہو جائے۔

پیرس سے علامہ اسپین پہنچے، یہاں ان کی مختلف مشغولیتوں کی تفصیل لطف و لذت سے پڑھی جا سکتی ہے، مصنف نے مسجد قرطبہ کی حاضری کی تفصیل لکھنے میں امعان نظر سے کام لے کر مستند روایتوں پر بھروسہ کیا ہے، یہاں علامہ پر جو کیفیت طاری ہوئی ہے، اس کا بہت ہی ولولہ انگیز ذکر ہے۔ اندلس کے قیام میں انہوں نے مسجد قرطبہ کے علاوہ کئی نظمیں لکھیں۔ دعا، عبد الرحمٰن کا بویا ہوا کھجور کا پہلا درخت "ہسپانیہ"، طارق کی دعا، ان سب کا ذکر مصنف نے نہیں کیا ہے، جس طرح وہ خاص خاص نظموں کے ذکر میں اس کا تناظر پیش کرتے رہے ہیں، اگر ان کے قلم سے ان کے تناظر کا بھی ذکر آ جاتا، تو ان تمام نظموں کے پڑھنے کی کیفیت اور لذت دوبالا ہو جاتی۔

علامہ کا یورپ کا یہ سفر آخری تھا، مگر پھر عرض ہے کہ ان کے افکار کو سمجھنے کے لیے یہ ضروری تھا کہ انہوں نے یورپ کے مختلف مقامات میں جو نظمیں لکھی تھیں، ان کے موقع و محل کی تصریح کر دی جاتی، بال جبریل میں ایک چھوٹی سی نظم "یورپ سے ایک خط" کے عنوان سے ہے، اس کو اچھی طرح سمجھانے کی ضرورت تھی، بال جبریل ہی میں لینن، فرشتوں کا گیت، فرمان خدا، دین و سیاست، الارض للہ، فلسفہ، مذہب کے عنوانات سے جو نظمیں ہیں، ان کے متعلق بھی یہ جاننے کی فطری خواہش ہوتی ہے، کہ وہ کیا یورپ میں لکھی گئیں، یا وہاں سے واپسی پر منظوم ہوئیں، یا یورپ کے سفر سے پہلے ہی لکھی جا چکی تھیں،

پھر ایک غزل ہے جس کا مطلع یہ ہے ؎

خرد نے مجھ کو عطا کی نظر حکیمانہ
سکھائی عشق نے مجھ کو حدیث رندانہ

یہ تو واضح ہے کہ یورپ میں لکھی گئی، یہ صحیح ہے کہ ان موضوعات کے متعلق ان کے جو خیالات پختہ ہو چکے تھے، ان کا اظہار برابر کرتے رہے، ضرب کلیم میں افرنگ زدہ، مکہ اور جنیوا، مغربی تہذیب، عورت، مرد فرنگ، سیاسیات مشرق و مغرب، کارل مارکس کی آواز، یورپ اور یہود، بالشویک روس، سیاست افرنگ، جمہوریت، یورپ اور سود، انتداب، لادینی

سیاست، جمعیت اقوام اور شام و فلسطین وغیرہ کے عنوانات سے جو نظمیں ہیں ان میں تو افرنگی سیاست، تہذیب اور سیاسی نظر و فکر پر اور بھی زیادہ حملہ آور ہوئے ہیں، یورپ کی روشنی علم و ہنر کے قائل ہونے کے باوجود انھوں نے اس کو ظلمات، بے چشمۂ حیواں پایا، تو اس پر اپنے خیالات کا اظہار برابر کرتے رہے ان نظموں کے لکھنے کی بھی زمانی ترتیب معلوم ہو جائے تو ان کو اور ان کے خیالات کو سمجھنے میں اور بھی زیادہ مدد ملے، اگر سعی مشکور سے ایسی فہرست تیار کی جائے جس میں ان کی تمام نظموں کا سنہ و سال واضح کر دیا جائے تو ان کے نظام و فکر و فن کی گیسوئے تابدار اور بھی تابدار بن سکتی ہے یہ کوئی مشکل کام نہیں، ان پر اتنا لٹریچر فراہم ہو چکا ہے کہ تھوڑی سی کوشش سے یہ ضروری کام انجام پا سکتا ہے، صرف لائق مصنف کی توجہ کی ضرورت ہے۔ غالب کی غزلوں کو ترتیب زمانی کے ساتھ مرتب کرنے کی کوشش ہوئی تو ان کے ذہنی ارتقا کا اندازہ ہوا، اس ارتقا کا پتہ تو ان کے فن غزل گوئی کی خاطر لگایا گیا، لیکن علامہ کا کلام تو فکر بلند پر صفت برق اس لیے چمکتا ہے کہ ظلمت شب میں راہی بھٹکتے نہ پھریں، اور یہ کلام اس لیے بھی ہے کہ مسلمانوں میں چیتے کا جگر اور شاہین کا تجسس پیدا ہو پھر اس کی ارتقائی منزلوں کو سمجھانے کے لیے ہر قسم کی محنت پیہم کی ضرورت ہے۔

۱۹۳۳ء میں وہ افغانستان گئے، ان کے ساتھ سر راس مسعود اور حضرت الاستاذ مولانا سید سلیمان ندویؒ بھی مدعو تھے، وہاں کے حکمران نادر شاہ نے تعلیمی امور کے مشورے کے لیے ان حضرات کو اپنے یہاں بلایا، اس سفر کا حال بھی مصنف نے اسی دلچسپ طریقے سے قلمبند کیا ہے، جیسا کہ ان کے اور سفروں کا کیا ہے۔

یہ وفد کابل پہنچا تو وہاں ہر قسم کے سرکاری اعزازات اور مدارات ہوئے، وہاں کے اکابر اور علمی حلقے کے مشاہیر نے ان کو سر آنکھوں پر بٹھایا، اس سفر کے دلچسپ کوائف وہ ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ کس طرح غزنین میں محمود غزنوی کے مزار پر حاضر ہوئے، حکیم سنائی کی آخری آرام گاہ کی زیارت کی، بابر کی قبر پر پہنچے، حضرت علی ہجویریؒ کے والد ماجد کی تربت پر دعائے مسنونہ پڑھی، مجذوب فقیر بابا نے خوار کی قبر پر بھی پہنچے، پھر قندھار پہنچے کہ خرقہ شریف کی زیارت کریں، احمد شاہ ابدالی کے مقبرے کو دیکھا، پھر قندھار سے ارغنداب کا دلکش منظر دیکھتے ہوئے چمن پہنچے، اور جب علامہ اپنے وطن پہنچے تو انھوں نے اپنی سیاحت کے تاثرات اور جذبات کا اظہار اپنی تالیف مسافر میں کیا، جو ۱۹۳۴ء میں شائع ہوئی، لیکن جس وقت یہ لکھی جا رہی تھی اس وقت نادر شاہ قتل کیے جا چکے تھے، یہ مثنوی ایک غزل کے سوا زیادہ تر مثنوی معنوی کے بحر میں ہے، اور بقول حضرۃ الاستاذ مولانا سید سلیمان ندویؒ خیبر، سرحد، کابل، غزنین اور قندھار کے عبرت انگیز مناظر و مفاخر پر شاعر اقبال کے آنسو ہیں اور بابر، سلطان محمود، حکیم سنائی اور احمد شاہ درانی کی خاموش تربتوں کی زبان حال سے سوال و جواب ہیں، اس کا آغاز نادر شاہ شہید کے مناقب سے اور اختتام محمد ظاہر شاہ سے توقعات کے اظہار پر ہے۔ (ص ۵۲۹)

اسی سفر میں کابل میں انھوں نے وہ غزل لکھی جس کا مطلع یہ ہے ؎

مسلمان کے لہو میں ہے سلیقہ دل نوازی کا
مروت حسن عالمگیر ہے مردانِ غازی کا

اس کا مقطع ان کے حسب حال تھا ؎

کہاں سے تُو نے اے اقبال سیکھی ہے یہ درویشی
کہ چرچا بادشاہوں میں ہے تیری بے نیازی کا

اس سفر میں حضرت الاستاذ مولانا سید سلیمان ندوی ”مفکر اسلام“ سے جس طرح متاثر ہوئے اس کا اندازہ انکے اس غمناک نثری نوحہ سے ہوگا جو انھوں نے علامہ کی وفات پر لکھا تھا، اس کے کچھ ٹکڑے یہ ہیں:

”شاعری کی دنیا میں چالیس برس چہچہا کر یہ بلبل ہزار داستان اب ہمیشہ کے لیے خاموش ہوگیا، وہ ہندوستان کی آبرو، مشرق کی عزت اور اسلام کا فخر تھا، آج دنیا ان ساری عزتوں سے محروم ہوگئی، ایسا عارف فلسفی، عاشق رسولؐ شاعر، فلسفۂ اسلام کا ترجمان، اور کاروانِ ملت کا حدی خوان صدیوں کے بعد پیدا ہوا، اس کے فن کا ہر ترانہ بانگِ درا، اس کی جان حزیں کی ہر آواز زبورِ عجم، اس کے دل کی ہر فریاد پیام مشرق، اس کے شعر کا ہر پُر پرواز بالِ جبریل تھا، اس کی فانی عمر گو ختم ہوگئی، لیکن اس کی زندگی کا ہر کارنامہ زندۂ جاوید رہے گا۔“

اس نوحہ سے یہ بھی اندازہ ہوگا کہ وہ کیا سمجھے جاتے تھے، اور بیرونی ملکوں میں ان کی پذیرائی اسی حیثیت سے ہوتی تھی، یہ ان کے لیے درس ہے جو ان کی زندگی اور شاید ان کی زندگی کے بعد بھی ہر قسم کی الزام تراشی اور بہتان تراشی میں مشغول رہے، یا ہیں، یا ان کی غلط فہمیوں کا شکار اور ساحرین برطانیہ کے سحر میں مبتلا سمجھتے رہے۔

اب ذرا اس کتاب کے ذریعے سے ان کی خانگی زندگی کا بھی تھوڑا سا مشاہدہ کیا جائے، جن کی اخلاقی اور روحانی قدروں کو جاننے کے لیے ان کے شیدائی ان کے شاعرانہ کمالات اور علمی افکار ہی کی طرح بے چین رہتے ہیں، ان کے افکار پر تو اب تک بہت کچھ لکھا جا چکا ہے، لیکن ان کی خانگی زندگی کا جو حال ان کے فرزند ارجمند نے قلمبند کیا ہے، وہ اوروں کی تحریروں سے زیادہ وقیع ہے، بلکہ جس دلچسپ انداز میں پیش کیا گیا ہے، وہ کسی اور کتاب میں نہیں، پھر اس کی خوبی یہ ہے کہ ان کی خانگی زندگی پر لائق مصنف نے کوئی پردہ ڈالے بغیر سب کچھ قارئین کے سامنے پیش کر دیا ہے وہ اپنی والدہ ماجدہ کے متعلق لکھتے ہیں کہ وہ پرانی وضع کی خاتون تھیں، نماز پڑھتیں، روزے رکھتیں اور رمضان میں باقاعدہ قرآن مجید کی تلاوت کیا کرتیں، ضعیف الاعتقاد بھی تھیں، جن، بھوت، سایہ اور جادو وغیرہ سے بہت ڈرتی تھیں مصنف کی سالگرہ پر ہمیشہ بکرے کی قربانی دیا کرتیں (ص ۶، ۴) گھر کے تمام افراد کے لیے کھانا خود پکاتی تھیں، ان کی مدد کے لیے موچی دروازہ کی ایک ادھیڑ عمر کشمیری خاتون رحمت بی بی تھیں جنھیں ہر چھوٹا بڑا اماں وڈی (بڑی اماں) کہہ کر بلاتا تھا، محلہ کی لڑکیاں ان سے قرآن مجید پڑھنے آتیں، اور گھر کے کام کاج میں ہاتھ بٹاتیں، ان میں سے بعض کی شادیاں

انہوں نے ہی کروائی تھیں (ص ۴۹۵) علامہ نے ان کو کبھی اپٹو ڈیٹ بنانے کی کوشش نہیں کی۔ ان کو شمع محفل بنانے کے بجائے ان کو ان کے حقوق ادا کرنے کی بڑی فکر رہتی، ایک بار درد گردہ میں مبتلا ہوئے تو ان کو خیال ہوا کہ زندگی کا کیا ٹھکانہ ان کے لیے دس ہزار کی رقم سنٹرل کوآپریٹو بینک لاہور میں یہ لکھ کر جمع کر دی کہ یہ روپے ان کے ہیں، اس رقم سے خود ان کا کوئی تعلق نہیں رہے گا، ان کے کچھ زیورات فروخت کر دیے تھے، اس کے بدلے بھی پندرہ سو روپے اور جمع کر دیے، پھر ان کے نکاح کے وقت مہر کی کوئی رقم مقرر نہیں کی گئی تھی، انہوں نے اپنی مرضی سے ان کا حق مہر پندرہ ہزار روپے مقرر کیا اور جب تک یہ رقم وصول نہ ہوئی ان کو ہر قسم کی جائیداد منقولہ و غیر منقولہ سے وصول کرنے کے حق کے علاوہ ان کی ہر قسم کی جائیداد پر قابض اور متصرف رہنے کا حق بھی دیا۔ (ص ۴۳۶-۳۷)

مصنف کی والدہ کی بے حد خواہش تھی کہ رہنے کے لیے کوئی مکان بن جاتا، کیونکہ پورا خاندان کرایہ کے مکان میں رہتا تھا، علامہ نے ان کی خواہش کو پورا کرنے کے لیے میورو ڈ پر ایک قطعہ زمین خریدا، کوٹھی کی تعمیر ان کے یعنی مصنف کی والدہ کے روزمرہ خرچ سے بچی ہوئی اور ان کے زیورات کی فروخت سے حاصل کی ہوئی اور بینک میں ان کے نام سے جمع کی ہوئی رقموں سے ہوئی، اپریل ۱۹۳۵ء میں خاندان اس میں منتقل ہوا، لیکن ۲۴ مئی ۱۹۳۵ء میں مصنف کی والدہ کا انتقال ہوگیا، اور وہ اپنی نئی کوٹھی کی بہار صرف ایک مہینہ دیکھ سکیں، مصنف کی عمر اس وقت گیارہ سال کی تھی، ان کی بہن منیرہ ان سے کئی سال چھوٹی تھیں، مصنف بہت ہی درد انگیز الفاظ میں لکھتے ہیں کہ جب ان کی والدہ کی تجہیز و تکفین کی تیاریاں ہونے لگیں تو وہ اپنی بہن منیرہ کا ہاتھ پکڑے ہوئے اپنے والد ماجد کے کمرے کی طرف گئے، وہ اپنی چارپائی پر نیم دراز تھے، بہن بھائی دروازہ تک پہنچ کر ٹھٹھک گئے، یوں روتے دیکھ کر انہوں نے انگلی کے اشارے سے قریب آنے کے لیے کہا، پھر اپنے پہلوؤں میں دونوں کو بٹھا لیا، اپنا ہاتھ پیار سے اکلوتے بیٹے کے کندھے پر رکھ کر قدرے کرختگی سے گویا ہوئے: تمہیں یوں نہ رونا چاہیئے تم تو مرد ہو، مرد رویا نہیں کرتے، اس کے بعد زندگی میں پہلی بار بھائی بہن کی پیشانیوں کو چوما۔

اس کے بعد کی جو تفصیل ہے اس کو پڑھ کر میری طرح اس کتاب کے قارئین کو بھی تکلیف ہوگی، وہ لکھتے ہیں کہ جنازہ میں ان کے والد کے چند احباب شریک تھے (ص ۵۴۹) اس آبروئے مشرق اور فخر برصغیر کی رفیقۂ حیات کی رحلت پر تو ان کی غم گساری کی خاطر پورے شہر کو ٹوٹ پڑنا چاہیئے تھا، لیکن ایسا کیوں نہیں ہوا، وہ سمجھ میں نہیں آتا، تدفین کے وقت علامہ انتہائی پریشانی کے عالم میں ایک تختہ قبر پر دونوں ہاتھوں سے سر تھامے بیٹھے رہے، پھر ان کے مزار کے لیے جو قطعۂ تاریخ لکھا اس کا ایک مصرع یہ تھا ؏

لالے کا خیاباں ہے مرا سینۂ پُر داغ

مرحومہ کی وصیت یہ تھی کہ وہ دونوں بچوں کو ایک دن کے لیے بھی اپنے سے جدا نہ کریں، اس پر ان کا عمل رہا، ان کی وفات

کے بعد ایک بار زنان خانے میں آئے، جب مصنف کو بخار آگیا تھا، ایک کمرہ میں ان کی والدہ کی بڑی تصویر لگادی گئی تھی تو اس کو دیکھ کر خوش ہوئے، (ص ۶۱۹)

ان کو اپنی اولاد سے شروع سے بڑی محبت رہی، جب ان کی اہلیہ امید سے ہوئیں تو حضرت مجددالف ثانیؒ کے مزار پر حاضری دی اور دعا کی، اور جب اللہ تعالیٰ نے ان کو بیٹا عطا کیا تو فوراً اپنے سارے کبوتر احباب میں بانٹ دیے، اور کبوتر بازی کے شغل کو اس لیے ترک کر دیا کہ کہیں یہ بھی بڑا ہو کر کبوتر اڑانے کی عادت نہ ڈال لے، (ص ۲۹۴) مصنف نے اپنے بچپن میں والدین کی محبت و سرزنش کا حال بہت ہی خوش مذاقی سے لکھا ہے، ان کو چھپانے کی کوشش نہیں کی ہے، لکھا ہے کہ ان کی والدہ اپنی محبت میں ان کو آٹھ نو برس کی عمر تک اپنے ہاتھ سے کھانا کھلاتی رہیں، ان کے والد بزرگوار ان سے برابر یہ کہہ کر تکرار کرتے کہ یہ جوان ہو کر اپنے ہاتھ سے کھانا نہ کھا سکا تو کیا ہوگا، ان کی والدہ پر اس کا کوئی اثر نہ ہوتا، البتہ کھلاتے وقت جب کبھی وہ ان کے قدموں کی آہٹ سن لیتیں تو اپنا ہاتھ پھرتی سے کھینچ کر آگے چمچہ رکھ دیتیں .... (ص ۴۷۶)

مصنف اس کے لکھنے میں بالکل نہیں ہچکچائے ہیں کہ اپنے بچپن میں اپنے والد بزرگوار کے ہاتھ سے کس کس طرح مار کھائی، ایک بار کی مار کا حال بہت ہی دلچسپ انداز میں کیا ہے، ایک روز وہ چپکے سے گھر میں کچھ کہے بغیر سینما دیکھنے چلے گئے، ساڑھے نو بجے رات کو چپ چپا کر گھر پہنچے تو اپنے والد بزرگوار کے سامنے پیش کیے گئے، وہ غصہ کی شدت سے کانپ رہے تھے، مارنے کے لیے ہاتھ اٹھایا تو والدہ بیچ میں آکر کھڑی ہوگئیں، اب ایک طرف ان کے والد بزرگوار تھے اور دوسری طرف ان کی والدہ تھیں، وہ جب مارنے کے لیے ہاتھ اٹھاتے تو والدہ ان کا ہاتھ پکڑ لیتیں، پھر دوسرا ہاتھ اٹھاتے تو وہ لپک کر اس کو بھی پکڑ لیتیں، وہ خود اپنے والد کی ٹانگوں سے چپکے ہوئے تھے، ان کی والدہ سراسیمگی کے عالم میں اچک اچک کر ان کے والد بزرگوار کا ہاتھ پکڑتی رہیں تو ان کے والد صاحب کو ہنسی آگئی، (ص ۴۷۷) مصنف لکھتے ہیں کہ عام طور پر وہ خفا ہوتے تو احمق، بے وقوف ہی کہہ کر ڈانٹتے بعض اوقات غصہ کی حالت میں پنجابی یا اردو کے بجائے انگریزی میں ڈانٹتے، (ص ۴۷۷) ان کی محبت کا یہ عالم بھی رہا کہ بیٹا ایک بار منہ کے بل گر پڑا جس سے اس کا نچلا ہونٹ اندر سے کٹ گیا، خون جاری ہوگیا، اس کو دیکھ کر شفیق باپ کو غش آگیا، (۴۷۸)

اپنی مالی پریشانیوں کے باوجود بچوں کے لیے بینک میں کچھ نہ کچھ رقم جمع کرتے رہے، جب مصنف کی والدہ بستر مرگ پر تھیں تو جاوید منزل کو مصنف کے نام سے ہبہ کر دیا اور جب تک زندہ رہے اس کا کرایہ اپنے نابالغ بیٹے کے نام سے جمع کرتے رہے، پھر ان کے نام سے جو نظمیں لکھی ہیں ان سے بھی کیسی محبت ٹپکتی ہے، اللہ تعالیٰ کی یہ بے پایاں رحمت بیٹے پر رہی کہ ان کے والد بزرگوار کی دعائیں بڑی حد تک قبول ہوئیں،

مصنف نے اپنے والد بزرگوار کی مالی حالت کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ ان کی تمام زندگی معاشی تنگی میں گزری، آخری

چند برسوں میں علالت کے سبب وکالت چھوٹ گئی، بیوی فوت ہو چکی تھیں، گھر کے اخراجات ان کو دو نابالغ بچوں کی نگہداشت اور تعلیم کے اخراجات برداشت کرنے پڑتے تھے (ص ۴۰۵)

ان کی مالی پریشانیوں کا حال پڑھ کر قارئین کو ضرور دُکھ ہو گا، آج ان کے نام پر جیسے روپے خرچ کیے جا رہے ہیں اگر اس کا عشرِ عشیر بھی انتظام کر کے ان کی مالی فراغت کا سامان کر دیا جاتا تو معلوم نہیں وہ سازِ زندگی اور رازِ حیات کا کیا کیا پیام دے جاتے اور سینۂ کائنات کے راز کو کس کس طرح فاش کر گئے ہوتے، مگر یہ بھی اچھا ہی ہوا کہ قلندر بن کر زندگی بسر کرتے رہے، کہیں مالی فراغت حاصل ہو جاتی تو کیا عجب کہ ان کا بدن بیدار اور روح خوابیدہ ہو جاتی، پھر ملت کے لیے بڑا المیہ ہوتا، ان کی مالی پریشانیوں کے باوجود جو ہر لحظہ نیا طور اور نئی برقِ تجلی دکھائی دیتی رہی، ان کا اصلی سرمایہ حیات ہے، ان کے معاصروں میں بعض ایسے اکابر بھی تھے، جن کو جاہ و ثروت سب کچھ حاصل ہوا لیکن ان کو یاد کر کے کہا جا سکتا ہے ؎

ترا وجود ہے قلب و نظر کی رسوائی

علامہ اپنے متعلق جو یہ کہہ گئے ہیں کہ ؎

مرا طریق امیری نہیں فقیری ہے

خودی نہ بیچ فقیری میں نام پیدا کر

تو ان کی فقیری کی وجہ سے ان کا جو نام ہوا، وہ ان کے ہم وطنوں اور ہم مذہبوں کا سرمایۂ حیات ہے

نہ تخت و تاج میں، نے لشکر و سپاہ میں ہے

جو بات مردِ قلندر کی بارگاہ میں ہے

ان کی زندگی کا جو آنکھوں دیکھا حال ان کے نامور فرزند نے لکھا ہے اس کے جستہ جستہ ٹکڑوں سے قارئین کو کیف و نشاط ضرور حاصل ہو گا۔

ایک عرب روزانہ ان سے ملنے آیا کرتے تھے، قرآن مجید پڑھ کر سناتے، ایک بار انھوں نے سورۂ مزمّل پڑھی تو اتنا روئے کہ تکیہ آنسوؤں سے تر ہو گیا، قرآن مجید سنتے وقت رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا اسم مبارک کسی کی نوکِ زبان پر آ جاتا تو آنکھیں اُمڈ آیا کرتی تھیں، رات گئے تک وہ جاگتے رہتے، کیونکہ انہیں عموماً رات کو تکلیف ہوتی تھی، اور جب شعر کی آمد ہوتی تو وہ اور بھی زیادہ بے چین ہو جاتے، چہرہ کا رنگ بدل جاتا، بستر پر کروٹیں بدلتے رہتے، کبھی اٹھ کر بیٹھ جاتے، کبھی گھٹنوں میں سر دے دیتے، بسا اوقات وہ رات کے دو بجے علی بخش (ملازم) کو تالی بجا کر بلاتے، اور اسے اپنی بیاض اور قلم دوات لانے کو کہتے، جب وہ لے آتے تو بیاض پر اشعار لکھ دیتے، اشعار لکھ چکنے کے بعد ان کے چہرے پر آہستہ آہستہ سکون کے آثار نمودار ہو جاتے، اور آرام سے لیٹ جایا کرتے، ان کی عادت سر کے نیچے

بازو رکھ کر بستر پر ایک طرف سونے کی تھی، اس حالت میں ان کا پاؤں عموماً ہلتا رہتا جس سے دیکھنے والا یہ اندازہ کر سکتا تھا کہ وہ ابھی سوئے نہیں، بلکہ کچھ سوچ رہے ہیں، جب گہری نیند سو جاتے تو زور سے خراٹے لیا کرتے تھے، صبح کی نماز بہت کم چھوڑتے تھے، گرمیوں میں دالان میں رکھے ہوئے تخت پوش ہی پر نیت باندھ لیتے، دھوتی اور بنیائن زیب تن ہوتی اور سر پر تولیہ رکھ لیتے، سردیوں میں دھوتی قمیض پر دھسہ اوڑھ لیا کرتے تھے، ان کے کمرے کی حالت پریشان رہتی تھی، بستر ان کی دھوتی اور بنیائن کی طرح میلا ہو جاتا تو بھی بدلوانے کا خیال نہ آتا، چارپائی پر نیم دراز پڑے رہنے میں بڑے مطمئن رہتے، بارہا دوپہر کا کھانا کسی کتاب کے مطالعہ میں منہمک ہونے کے سبب بھول جاتا کرتے اور جب وہ کتاب ختم ہو جاتی تو علی بخش کو بلوا کر معصومانہ انداز میں پوچھتے: کیوں بھئی! میں نے کھانا کھا لیا ہے؟ (ص ۶۱۹-۶۱۸) مرض الموت کے زمانہ کا حال بھی فاضل مصنف نے جس طرح لکھا ہے وہ بھی پڑھنے کے لائق ہے، وہ لکھتے ہیں:

قلب، گردے اور جگر سب ماؤف ہو چکے تھے، نیند آتی نہ تھی، اور مسلسل بے خوابی کا عالم طاری تھا، وقت کاٹنا مشکل سے مشکل تر ہوتا جا رہا تھا، پاس بیٹھے احباب سے کہتے کہ باتیں کیے جاؤ، کبھی دیوان علی سے بلھے شاہ کی کوئی کافی یا ہدایت اللہ کی سی حرفی یا یوسف زلیخا سنتے اور کبھی سید نذیر نیازی کو تاریخ اسلام کا کوئی واقعہ بیان کرنے یا کوئی ایسا افسانہ سنانے کی ہدایت کرتے جس میں بغداد، قاہرہ اور غرناطہ، یا قرطبہ کا ذکر آتا ہو، بعض اوقات کھانستے کھانستے غشی کی کیفیت طاری ہو جاتی، ایک دفعہ تو بے خبری میں پلنگ سے فرش پر گر گئے۔ ان ہی ایام میں دمہ کے پے در پے دورے کے بعد نیم بیہوشی کے عالم میں راقم نے انہیں دو مرتبہ اپنی خوابگاہ میں مرزا اسد اللہ خاں غالب اور مولانا جلال الدین رومی سے باتیں کرتے سنا تھا، دونوں مرتبہ علی بخش کو بلوا کر پوچھا کہ مرزا غالب یا مولانا رومی ابھی اٹھ کر گئے ہیں، دیکھنا کہیں چلے تو نہیں گئے، علی بخش کے اس جواب پر کہ یہاں تو کوئی بھی نہیں تھا، فرمایا، چلو ٹھیک ہے۔ (ص ۶۷۰)

اپنی وفات سے پہلے اپنے ایک وصیت نامہ میں لکھا کہ میں عقائد دینی میں سلف کا پیرو ہوں، نظری اعتبار سے فقہی معاملات میں غیر مقلد ہوں، عملی اعتبار سے امام ابو حنیفہؒ کا مقلد ہوں (ص ۵۵۸) ان کی بڑی آرزو تھی کہ وہ حج کریں۔ ایک خط میں حیدر آباد کے وزیر اعظم سر اکبر حیدری کو لکھتے ہیں:

"ایک ہی خواہش جو ہنوز میرے جی میں خلش پیدا کرتی ہے یہ رہ گئی ہے کہ اگر ممکن ہو سکے تو حج کے لیے مکہ جاؤں اور وہاں سے اس ہستی کی تربت پر حاضری دوں، جس کا ذات الہٰی سے بے پایاں شغف میرے لیے وجہ تسکین اور سر چشمہ الہام رہا ہے۔ میری جذباتی زندگی کا سانچہ کچھ ایسا واقع ہوا ہے کہ انفرادی انسانی شعور کی ابدیت پر مضبوط یقین رکھے بغیر ایک لمحہ بھی زندہ رہنا میرے لیے ممکن نہیں، مجھے یہ یقین پیغمبر اسلام کی ذات گرامی سے حاصل ہوا ہے۔ میرا ذرہ ذرہ آنحضورؐ کی احسان مندی کے جذبات سے لبریز ہے، اور میری روح ایک ایسے بھرپور اظہار کی طالب ہے جو صرف آنحضورؐ کے روضۂ مقدس پر ہی ممکن ہے، اگر خدا نے مجھے توفیق

بخشنی تو میرا حج اظہار تشکر کی ایک شکل ہوگی۔" (ص ۶۰۹ - ۶۰۸)

حج کرنے کی آرزو توان کی پوری نہیں ہوئی، لیکن انہوں نے ارمغانِ حجاز میں حضور رسالت مآبؐ کے عنوان سے مکہ اور مدینہ کا جو خیالی سفر کر کے اس دربار سے اپنے جن والہانہ جذبات کا اظہار کیا ہے، کیا عجب کہ بارگاہِ ایزدی سے ان کو وہی ثواب اور اجر ملے جو عشقِ الٰہی اور عشقِ رسولؐ میں سرشار ہو کر حج کرنے والے ایک حاجی کو ملتا ہے۔

ان کی علالت کے زمانہ کی پریشانیوں کا حال مصنف نے جس طرح قلمبند کیا ہے اس کو پڑھ کر یہ دکھ بھرا جذبہ طاری ہوتا ہے کہ حرفِ راز کا سکھانے والا، نفسِ جبریل کا رکھنے والا، حریمِ ذات میں اپنی نوائے شوق سے شورش برپا کرنے والا بیمار نہ پڑتا، اس کی زندگی اس کے سینے کے داغ سے لالے کا خیاباں بننے کے بجائے اس کی غزلوں کے تغزل کی طرح شروع سے آخر تک نشاط انگیز رہتی، مصنف نے اس دانائے راز کے جنازہ کی جو تفصیل لکھی ہے اس کو پڑھتے وقت قاری کو ایسا معلوم ہوگا کہ وہ اپنی آنکھوں سے دیکھ رہے ہیں، کہ وزرائے حکومت، حکام اعلیٰ، عدالتوں کے جج، کالجوں کے پروفیسر، اساتذہ، طلبہ، شعراء، ادباء، صحافی، مشائخ، علماء، صناع، اہل پیدل اور سوار پولیس، سرخ پوش، رضاکار، نیلی پوش والنٹیئر، خاکساروں کے جیش اور شہر کے ساٹھ ہزار آدمی جنازے کے ساتھ جا رہے ہیں، لیکن اسی کے ساتھ میری طرح قارئین کو یہ بھی دکھ ہوگا کہ لوگوں نے اس میت کے ساتھ جس عقیدت کا اظہار کیا، اگر یہی عقیدت ان کی زندگی میں ظاہر ہوتی رہتی تو مصنف کو اپنے والدِ بزرگوار کی زبانی ان کی طویل علالت کی یہ دردناک کہانی نہ لکھنی پڑتی کہ :

"بعض احباب نے علاج کے لیے جرمنی اور آسٹریا جانے کا مشورہ دیا ہے، لیکن میں سمجھتا ہوں کہ وہاں کے اخراجات میری استطاعت سے باہر ہوں گے، مزید براں یہ بات میرے بچوں کے ساتھ زیادتی کے مترادف ہوگی کہ عمر کے ان ڈھلتے ہوئے سالوں میں جب کہ میری زندگی کا کام عملاً انجام کو پہنچ چکا ہے، میں اپنی ذات پر اس قدر خرچ کروں" (ص ۶۰۸)

یہ صحیح ہے کہ اس مرغِ لاہوتی کو اس رزق سے موت بہتر ہوتی جس سے اس کی پرواز میں کوتاہی ہوتی، مگر ان کے کلام کے مجموعوں ہی کو پوری فیاضی اور قدردانی سے خرید کر ان سے اپنی محبت و شیفتگی کا ثبوت دیا جاتا تو مصنف کو یہ لکھنا نہ پڑتا کہ کوٹھی کی تعمیر کے لیے مزید روپیوں کی ضرورت تھی، ان کی خواہش تھی کہ جامعۂ ملیہ ان کی طباعت پر رضامند ہو جائے تو انہیں اس ایڈیشن کی رقم یکمشت اور فوراً ادا کر دی جائے، لیکن جامعۂ ملیہ کی مالی مشکلات کے باعث یہ مسئلہ حسبِ منشا طے نہ ہو سکا۔ (ص ۵۴۲)

مصنف نے اپنے والدِ بزرگوار کی شیریں حکایتوں اور پُرسوز روایتوں کو کچھ ایسی شیریں بیانی اور دلسوزی سے قلمبند کیا ہے، کہ اس کتاب پر میرا یہ ریویو مضمون کی شکل میں منتقل ہو گیا، یہ طویل ہوتا جا رہا ہے، پھر بھی اس کی بہت سی باتوں کا ذکر باقی رہ گیا ہے، انہوں نے ان کی ملی نظر اور مذہبی فکر کے متعلق جو کچھ لکھا ہے اس پر اظہار رائے رہ جاتا ہے، یہ کتاب

علامہ کے آخری بارہ سال کی زندگی کے واقعات پر مشتمل ہے، اس مدت میں ان کے اہم ترین اور زریں کارناموں میں ان کی زبور عجم (۱۹۲۷ء) جاوید نامہ (۱۹۳۲ء) بال جبریل (۱۹۳۵ء) ضرب کلیم (۱۹۳۶ء) مسافر (۱۹۳۴ء) پس چہ باید کرد اے اقوام شرق (۱۹۳۶ء) ارمغان حجاز (۱۹۳۸ء) کی اشاعت تھی، لائق مصنف نے ان پر اپنی کتاب میں زیادہ تفصیلی بحث نہیں کی ہے، یہ صحیح ہے کہ ان پر اب تک بہت کچھ لکھا جا چکا ہے، لیکن وہ ان پر جو کچھ لکھتے وہ لذیذ سے لذیذ تر اسی طرح ہوتا جس طرح انھوں نے اپنے والد بزرگوار کی جانی بوجھی زندگی کے کوائف کو بنا دیا ہے، ان ہی مجموعوں سے ان کی آفاقیت کا اظہار ہوتا ہے، جن کے مطالعہ کے بعد کوئی ان کو ایک پنجابی شاعر قرار دے کر پنجاب کے پنجرے میں بند نہیں کر سکتا ہے، (ص ۴۳۶) اس کتاب کی دوسری جلد میں وعدہ تھا کہ علامہ کے مسئلہ وحدت الوجود اور صوفیانہ خیالات پر سیر حاصل بحث ہوگی، زیر نظر کتاب میں وہ اس نتیجہ پر پہنچے ہیں کہ :

"اقبال نے وحدت الوجود کو رد کرنے کے بعد نہ تو وحدت شہود کے مسلک کو اپنایا اور نہ وحدت وجود کے مسلک کی طرف واپس ہوئے۔" (ص ۶۶۸)

مگر اسی کتاب میں جب وہ پیرس میں لوئی میسیوں سے علامہ کی ملاقات کا ذکر کرتے ہیں تو لوئی میسیون کے تاثرات کا حوالہ دیتے ہوئے اس کی زبانی یہ روایت بھی قلمبند کی ہے :

"اقبال نے پیرس میں میرے ساتھ ملاقات کے دوران اس بات کا اقرار کیا تھا کہ 'وہ وحدت الوجودی نہیں بلکہ وحدت الشہودی ہیں'۔" (ص ۴۹۶)

راقم نے زندہ رود کی جلد دوم پر ریویو کرتے ہوئے عرض کیا تھا کہ علامہ نے اس وحدت الوجود کو ضرور رد کیا جس میں غیر اسلامی رنگ پیدا ہو گیا تھا لیکن وہ اسلامی وحدت الوجود کو کسی حال میں رد نہیں کر سکتے تھے، ان کے یہاں جو عشق کا تخیل ہے وہ وہی ہے جو وحدت الوجود کی قرآنی تعبیر میں ہے، وہ خودی کے ذریعہ سے خدا تک پہنچنے کی تلقین کرتے ہیں، ان کے یہاں تو اس کی برابر تلقین کی گئی ہے کہ زندگی کا موتی انسان کے جسم خاکی میں گم ہو کر رہ گیا ہے، اور اب یہ فیصلہ کرنا ہے کہ یہ دنیا خود آدمی ہے یا خداوند تعالیٰ ہے۔ اور جب کبھی ان کا یہ شعر زبان پر آئے گا کہ ؎

در خاکدان ما گہر زندگی گم است
ایں گوہرے کہ گم شدہ ما ئیم یا کہ اوست

تو یہ خیال آئے گا کہ انھوں نے مروجہ غیر اسلامی توحید وجودی کو تو پسند نہیں کیا، لیکن ممکن ہے کہ ان کے تخیل میں کوئی ایسا توحید وجودی ہو جو ان کا اپنا ہو اور خالص اسلامی رنگ کا ہو، علامہ کے افکار میں اس مسئلہ کے علاوہ عقل، حواس خمسہ، عرفان، عشق، خودی، مکان، زمان، مرد کامل، مرد مومن، علم اور مذہبی مشاہدات، ذات الٰہیہ کے تصور، جبر، اختیار، حیات بعد الموت، اسلامی ثقافت کی روح اور الاجتہاد فی الاسلام، نئے علم کا کلام، فقہ اسلامی کی نئی تدوین کی ضرورت، احیائے

تمدن، اسلامی معاشی جمہوریت، اسلامی طرزِ حکومت وغیرہ پر برابر بحثیں ہوتی رہیں گی، ان مباحث میں نظری وفکری اختلافات بھی ہوں گے، لیکن مصنف نے اپنی اس کتاب میں جس سلیس، عام فہم لیکن دل نشین انداز میں ان مسائل کو سمجھانے کی کوشش کی ہے وہ ہر طرح لائقِ ستائش ہے۔ علامہ کی کتاب "دی ری کنسٹرکشن آف ریلیجس تھاٹس ان اسلام" کو سمجھنا ہر کس وناکس کے بس کی بات نہیں، فاضل مصنف نے اس کے مختلف خطبات کو بھی جس طرح سمجھایا ہے اس سے عام قارئین کو سمجھنے میں بڑی مدد ملے گی، اس کے لیے علمی حلقہ کو ان کا ممنون ہونا چاہیئے۔

اس کتاب کے ختم کرنے کے بعد ممکن ہے کہ اس کے بعض قارئین اس کے کچھ حصّہ سے اختلاف کریں، لیکن یہ شروع سے آخر تک جس انداز میں لکھی گئی ہے، اس سے اس لحاظ سے وہ ضرور متاثر ہوں گے کہ اس میں جو کچھ لکھا گیا ہے اس میں تصنع نہیں ہے، بیٹے نے باپ کی سوانح عمری لکھی ہے، لیکن ان کی زندگی کے کسی پہلو پر پردہ نہیں ڈالا ہے، تاویل یا حسن تاویل سے بھی کام نہیں لیا ہے، ان کی جن باتوں سے لوگوں نے اختلاف کیا، ان کا ذکر بھی کرتے گئے ہیں، ان کی گھریلو زندگی کے سارے پہلوؤں کو پیش کر دیا ہے، مگر جس کے متعلق وہ یہ سب کچھ لکھ رہے تھے، اس کی ادائے محبوبی میں کچھ ایسی دلنوازی رہی ہے کہ ان کے ذکر میں ان کی تحریروں میں دل نوازی کیونکر نہ پیدا ہو جاتی، یہی اس کتاب کی بڑی خوبی ہے۔

مہ و ستارہ سے آگے مقام ہے جس کا

وہ مُشتِ خاک ابھی آوارگانِ راہ میں ہے

فکرِ اسلامی کی تشکیلِ نو

مصنف : پروفیسر محمد عثمان
تبصرہ : ڈاکٹر وحید عشرت

کمالِ ترک نہیں آب و گِل سے مہجوری
کمالِ ترک ہے تسخیرِ خاکی و نوری!

"فکرِ اسلامی کی تشکیلِ نو"

۱۶۴

ناشر ——— سنگ میل پبلی کیشنز چوک اُردو بازار لاہور

قیمت ——— ساٹھ روپے

سفید اعلیٰ کاغذ، عمدہ کتابت، مجلّد دیدہ زیب گرد پوش

اقبالیات میں تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ کی اہمیت کے مسلم ہونے کے باوجود اس پر ہونے والا کام انگلیوں پر گنا جاسکتا ہے۔ ایک دو کے سوا چند کتب ہیں جو خطبات کے حوالے سے لکھی گئی ہیں اس کی وجہ ایک تو خطبات کا انگریزی زبان میں ہونا ہے تو دوسری وجہ اس کے گہرے کلامی اور فلسفیانہ مسائل ہیں۔ کلامی اور فلسفیانہ مسائل کی زبان عام زبان سے زیادہ مشکل اور نازک ہوتی ہے جس کی وجہ سے عام قاری کے لیے اس کے مفاہیم تک رسائی اتنی آسان نہیں ہوتی۔ چنانچہ عام محققین اس بھاری پتھر کو چومے بغیر ہی چھوڑ دیتے ہیں۔ پھر تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ تو ایک ایسی کتاب ہے جو ہمارے زمانہ زوال کے بعد لکھی جانے والی کتب میں اہم ترین ہے۔ اس سے ہماری ثقافتی اور تہذیبی ترقی کی روح اور ہمارے زوال کے بنیادی اسباب کی تفہیم ہوتی ہے اور جدید عصری تقاضوں سے عہدہ برا ہونے کے لیے پھر اسی ثقافتی اور تہذیبی روح کے انکشاف سے ہمیں ہمارے حال اور مستقبل کی تعمیر کی راہ سجھائی گئی ہے اور بتایا گیا ہے کہ ہماری نشاۃ ثانیہ کی اساس کس اصول پر ممکن ہے۔ اقبال نے گہری بصیرت کے ساتھ جدید مغربی تہذیب اور ہمارے زوال کی صدیوں کا مطالعہ کرنے کے بعد اس کتاب میں ایسے سوالات اٹھائے ہیں جس کے جوابات پر حال اور مستقبل میں ہماری ہیئت اجتماعیہ کی تشکیل کا دارومدار ہے۔ ظاہر ہے یہ اساسی سوالات اور ان کے جوابات ایسے نازک موضوعات ہیں جن پر قلم اٹھانا کارے دارد کے ضمن میں آتا ہے۔ پروفیسر محمد عثمان کی تازہ کتاب فکر اسلامی کی تشکیل نو علامہ اقبال کے خطبات پر ایک جرأت آمیز اور فکر انگیز تصنیف ہے جس کا جائزہ لینا مقصود ہے۔

تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ کے حوالے سے اُردو میں چند اور کتب بھی دستیاب ہیں ان میں محمد شریف بقا کی "خطبات اقبال پر ایک نظر" اور اسی نام سے ممتاز عالم دین مولانا سعید احمد اکبر آبادی کی کتاب اور ڈاکٹر سید محمد عبداللہ کی مرتب کردہ متعلقات خطبات اقبال شامل ہیں۔

اس کے علاوہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم نے اپنی کتاب فکر اقبال کے آخر میں علامہ اقبال کے ان خطبات کا اختصاریہ دیا ہے۔ یہ
تمام کام قابل قدر اور اقبال فہمی میں معاون تو ضرور ہے مگر یہ تمام کام خطبات جیسی اہم کتاب کے حوالے سے نہ ہونے کے برابر
ہے۔ سچی بات تو یہ ہے کہ جتنا مستند کام شاعری کے حوالے سے ہوا ہے اتنا کام علامہ اقبال کے خطبات پر نہیں ہوا چنانچہ
اس وقت تک اپنی تمام تر خامیوں اور کمزوریوں کے باوجود سید نذیر نیازی مرحوم کا ترجمہ تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ ہی
واحد ذریعہ ہے جس سے اردو دان طبقہ خطبات کا کسی قدر مطالعہ کر سکتا ہے۔ میر حسن الدین نے ایک آدھ خطبے کا اچھا ترجمہ
کیا تھا مگر مکمل کتاب کا ترجمہ نہ ہونے کی وجہ سے یہ بھی زیادہ مفید ثابت نہیں ہو سکا۔ خطبات اقبال کا جو اختصاریہ میر ڈاکٹر
خلیفہ عبدالحکیم نے کیا وہ چنداں مفید نہیں۔ اس سے سوائے اقبال فہمی میں مغالطے اور خلط مبحث کے اور کچھ پلے نہیں پڑتا اس
سے طلبا کو صرف ان خطبات کے موضوعات سے شدبد پیدا ہو سکتی ہے ان سے خطبات کے مطالعہ کی تحریک بھی پیدا نہیں ہوتی
خطبات اقبال پر ایک نظر کے عنوان سے محمد شریف بقا کی کتاب خطبات کے عنوانات اور موضوعات کا اچھا تعارف
ہے مگر خطبات میں جو گہرائی ہے وہ ان میں نہیں آسکی۔ اور نہ ان موضوعات سے ہی انصاف ہو سکا ہے جن کو علامہ نے چھیڑا
اسے ایک طالب علمانہ سعی کہا جا سکتا ہے بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ خطبات کی افادیت کو سمجھا ہی نہیں گیا۔ برصغیر اور عالم اسلام میں
کروٹ لیتی ہوئی نئی زندگی کرتے ہوئے مسلمانوں کے لیے جو مذہبی، علمی، کلامی، اخلاقی، سیاسی اور عملی مسائل پیدا ہوئے
اور مغرب جدید نے جو مبارزتیں مسلم امہ کو دیں یہ خطبات اس وسیع کینوس پر محیط ہیں۔ مذہب کو بذاتہ اور مسلم امہ کو
اپنے وجود کی بقا کے لیے جو اساسی چیلنج درپیش ہوئے ان کا جواب پوری اسلامی دنیا میں اسلامی اور مغربی تعقلات کے
تناظر میں صرف اور صرف اقبال نے دیا اس کی وجہ یہ تھی کہ برصغیر کے علما دین اسلام کو صرف ایک مخصوص روایتی تناظر میں سمجھتے تھے
اکثر بڑے بڑے علما محض اسلامی درس گاہوں کے اچھے معلم تھے اپنے عہد کا فکری شعور اور رواں صدی میں مسلمانوں
کو درپیش سیاسی، عمرانی اور اقتصادی مسائل کے شعور سے بے بہرہ تھے۔ بلکہ بعض کے رویوں نے عہد جدید میں مسلمانوں
کی آزادی کی تحریکوں کو بھی زک پہنچائی اور وہ دانستہ یا نادانستہ طور پر مسلم مفادات کی مخالف قوتوں کے ہاتھوں میں کھیلتے
رہے۔ یہ علما مغربی فلسفہ، مغربی علم الکلام جدید، نفسیات اور نئی ٹیکنالوجی کی پیش رفت سے ناواقف تھے۔ ان کے برعکس جدید
تعلیم یافتہ ذہن مکمل طور پر مغربیت اپنا رہا تھا۔ مغربی تہذیب جدید ٹیکنالوجی کے کاندھوں پر سوار ہو کر جس طرح دھیرے دھیرے
غیر محسوس طور پر مسلمانوں کی ثقافتی، سیاسی اور اخلاقی زندگی پر اپنی گرفت مضبوط کرتی چلی آرہی ہے اس سے پیدا شدہ
تغیرات نے مسلمانوں کی ہیئت اجتماعیہ کو شدید طور پر متاثر کیا۔ ہمارے علما کی کثیر تعداد اس صورت حال کا ادراک نہ کر سکی۔
اور مسلمانوں کو عہد حاضر میں درپیش مسائل کی نوعیتوں کی تفہیم سے قاصر رہی چنانچہ زندگی کی مقتضیات، علما کی تبلیغ اور فتاویٰ
کے باوجود مسلمانوں کو مغربی تہذیب کی طرف کھینچتی رہی ہیں اور خود مذہب خصوصاً اسلام کے بارے میں تردید گی فکر کو رفتہ
رفتہ مسلمانوں کے قلوب میں اتارتی رہی ہیں۔ علما چونکہ اس صورت حال کا ادراک نہیں رکھتے تھے لہٰذا ان کی افسوسناک

بے بسی کے اندھیرے کے سوا اس پورے عہد میں کچھ نظر نہیں آتا۔ مصر، ترکی اور خود برصغیر کا تجدد پسند طبقہ اسلامی تعلیمات کی ایسی توجیہات کر رہا تھا کہ اس سے ان کی پست ہمتی، مغربی تہذیب کے سامنے سرافگندگی اور اسلام اور مغربی تہذیب دونوں کی روح سے ناآشنائی جھلکی پڑتی تھی۔ ایسے میں اقبال نے مغربی فلسفے اور اسلامی علم الکلام کے تناظر میں جدید مسلم اُمہ کو درپیش چند اساسی سوالات کو متشکل کیا یوں اپنے عہد کی روح کے حوالے سے مسلم امہ خصوصاً برصغیر کے مسلمانوں کو ان بنیادی سوالات سے آگاہی ہوئی جن کے جوابات مسلمانوں کی نئی عمرانی، ثقافتی، سیاسی اور اقتصادی تشکیل کے لیے اساسی تھے ہمارے ہاں یہ سوالات پہلی بار اقبال نے اٹھائے۔ تاریخ فلسفہ میں اکثر اوقات جوابات کو اتنا اہم تصور نہیں کیا گیا جتنا اہم سوالات کو۔ اس لیے کہ کسی سوال کی تشکیل نئے علمی مباحث کو جنم دیتی ہے اور اس سے ذہن انسانی علم کی نئی جہتوں اور وسعتوں کی طرف راجع ہوتا ہے۔ یہ سوالات ہی ہیں جو علم کے فروغ اور ارتقاء کا باعث بنتے ہیں۔ اقبال نے اپنے عہد کی روح کو سمجھا اور اپنے عہد کے اساسی رویوں کے پس منظر میں نئے علمی سوالات اٹھائے اقبال اگر ان سوالات کے جوابات نہ بھی دیتے تو بھی ان کی عظمت کا جواب نہیں تھا مگر اقبال کا کمال یہ ہے کہ انہوں نے ان سوالات کو ہوا میں معلق نہیں رکھا ایک سنجیدہ سوچ اور بصیرت کے ساتھ ان کے جوابات بھی فراہم کیے۔ اقبال کے یہ خطبات ہمارے ملی شعور کا آئینہ ہیں پھر جیسا کہ خود اقبال نے کہا "فلسفیانہ غور و تفکر میں قطعیت کوئی چیز نہیں جیسے جیسے جہان علم میں ہمارا قدم آگے بڑھتا ہے اور فکر کے لیے نئے نئے راستے کھل جاتے ہیں، کتنے ہی اور، اور شاید ان نظریوں سے جو ان خطبات میں پیش کیے گئے ہیں زیادہ بہتر نظریے ہمارے سامنے آتے جائیں گے" ہمیں علامہ اقبال کے خطبات میں پیش کردہ خیالات کی قطعیت پہ اصرار نہیں اور نہ ہونا چاہیے بلکہ بقول علامہ "ہمارا فرض بہرحال یہ ہے کہ فکر انسانی کی نشوونما پہ باحتیاط نظر رکھیں اور اس باب میں آزادی کے ساتھ نقد و تنقید سے کام لیتے رہیں۔" یعنی علامہ نے جس طرح اپنے عہد کے فکر انسانی کی نشوونما پہ باحتیاط نظر رکھتے ہوئے اسلامی اور مغربی علوم و فنون پر نظر رکھی۔ اسی طرح ہمیں اپنے عہد کے فکر انسانی کی نشوونما پر باحتیاط نظر رکھنی چاہیے اور علامہ اقبال کے علمی اور فکری استنباجات کی روشنی میں آج کے شعور کی تشکیل کرنی چاہیے۔

انیسویں صدی کی طبیعیات کے حاصلات نے مذہب اور قدیم نظریات پر وار کرکے جس طرح ان کی توڑ پھوڑ کی۔ اس سے قدیم نظریات اور مذاہب کے اندر ایک فکری بھگدڑ مچ گئی اور مذہب پر نفسیات کے راستے سے فرائیڈ، معاشیات کے راستے سے مارکس، وی آنا سرکل نے زبان کے حوالے سے حیاتیاتی حوالے سے ڈارون اور تجربیت کے حوالے سے کانٹ ہیوم لاک اور برکلے نے اعتراضات کیے اور جارج فریزر اور بعض دیگر علماء نے تاریخیت اور تہذیبی، تمدنی حوالوں سے مذہب کو دیومالائیت اور جادو ٹونے کے ارتقاء سے جوجا ملایا، اس سے مذہب کی ہیئت کذائی کا تماشا اک دنیا نے دیکھا۔ اور بقول ان کے مذہب سوائے چند اندھے اعتقادات، چند عبادات اور رسومات کا ایک غیر عقلی اور غیر منطقی گورکھ دھندا نظر آنے لگا۔ جو ازمنہ قدیم میں انسان کے لیے مفید ہو تو ہو عہد جدید میں انسانی ترقی کی راہ میں روک اور استحصالی قوتوں کے ہاتھ میں مظلوموں کو کچلنے کا ایک آلہ ہے۔ مذہب کے خلاف طبیعیات کی اس خود ساختہ گواہی کو مذہب

کے ناقدین نے استعمال کیا مگر بیسویں صدی میں خود طبیعیات کے انکشافات نے اپنے ہی اساسی نظریات کی جو تردید اور مذہب کے بعض بنیادی مسلمات کی تصدیق شروع کر دی تو اقبال نے طبیعیات کے دعاوی کے تناقص سے اور طبیعیات جدیدہ کی طرف سے مذہب کے دعاوی کی موافقت کو مذہبی معتقدات کی محکمی کے لیے استدلال کیا اور مذہب، طبیعیات اور دیگر سائنسوں کے انکشافات میں ہم آہنگیوں کے انکشاف سے مذہب کی صداقت پر دلیل اور حجت قائم کی۔ اور یہ موقف اختیار کیا کہ "فکر انسانی کی نشوونما پر باحتیاط نظر سے ہم مذہب کی صداقت کے نئے زاویہ کو منظر میں لا سکتے ہیں۔

ہمارے ہاں اکثر اقبال کے اس بنیادی موقف اور منہاج فکر پر غور و خوض کرنے اور اس منہاج کا سے مسائل کو سمجھنے کی زحمت کیے بغیر ان خطبات کا مطالعہ کیا گیا ہے۔ اور اقبال کی فکر کی اساسیات کو تشخص کیے بغیر خطبات اقبال کے مختلف موضوعات اور مسائل پر عامیانہ نظر ڈالی گئی ہے

"خطبات اقبال پر ایک نظر" کے عنوان سے مولانا سعید احمد اکبر آبادی مرحوم کی ایک معروف کتاب اقبال انسٹی ٹیوٹ سری نگر کشمیر سے شائع ہوئی ہے۔ مولانا کا تبحر علمی تو اپنی جگہ مسلم ہے مگر کیا کیا جائے کہ علامہ اقبال کے خطبات کی تشریح و توجیہہ کرتے ہوئے مولانا نے جو طریق اپنایا ہے وہ بڑی کمزور بیساکھیوں پر کھڑا ہے۔ علامہ اقبال کے خطبات ان کے نزدیک عصر حاضر کا جدید علم کلام ہیں اور یہ علم الکلام ہمارے قدیم علم الکلام سے بدرجہا فائق، مستحکم اور ایمان و بصیرت کو جلا بخشنے والا ہے۔ اگر غور سے دیکھا جائے تو علامہ اقبال کا علم کلام قدیم علم کلام کی ہی توسیع اور پھیلاؤ ہے بلکہ کہنا چاہیے کہ فلاطونس اور اس سے قبل یہودی فلسفی فلو کے ہاں کا علم الکلام ہی الکندی، الفارابی، ابن سینا، ابن رشد اور دیگر مسلمان متکلمین کے لیے اسلام اور یونانی فلسفہ و منطق میں تطبیق کے لیے مثال بنا۔ قدیم مسلمان متکلمین یونانی افکار سے اسلام کی تطبیق کرتے رہے۔ سرسید نے اپنے عہد کے ممتاز فکری رویے نیچرل ازم یعنی فطرتیت سے اسلام کی تطبیق کی اور یہی تطبیق ہمیں ایک منہاج کار کے طور پر خطبات میں بھی نظر آتی ہے۔ ہر عہد کے تقاضے قدیم نظریات و افکار کی نئی توجیہہ چاہتے ہیں کنفیوشس اس عمل کو پرانی شراب نئی بوتلوں میں پیش کرنا کہا کرتا تھا۔ اقبال نے اپنے عہد کی طبیعیات، سائنس، ٹیکنالوجی جدید نفسیات، حیاتیات اور ثقافتیات کے اسلامی معتقدات کی تطبیق کر کے مذہب کا جواز پیدا کیا۔ اقبال کا علم کلام اپنی منہاجاتی روح میں اپنے متقدمین سے مختلف نہیں۔ اقبال کے علم کلام کو متقدمین سے مافوق کرنے کے لیے مولانا نے تین دلائل دیئے ہیں مگر وہ اپنے دعویٰ کی تائید نہیں کرتے بلکہ اس بات کے شاہد ہیں کہ یہ دعویٰ عجلت میں اور بغیر کسی دلیل کے شاعرانہ تعلی میں قائم کیا گیا ہے خود اقبال کو ایسا دعویٰ نہیں تھا اور نہ عظمت اقبال کے لیے ایسے بے سر و پا دعاوی کی ضرورت تھی۔ پھر خطبات کے مختلف موضوعات پر کی گئی بحث اتنی مختصر، مبہم اور غیر جامع ہے کہ اقبال کے ساتھ اس سے انصاف نہیں ہو سکا۔ یہ اہم اور سنجیدہ مباحث یوں چٹکیوں میں اڑانے والے بھی نہ تھے۔ حقیقت یہ ہے کہ اس کتاب کو پڑھ کر خطبات اقبال کے بارے میں ذہن انتشار کا شکار ہو جاتا ہے۔ مولانا سعید احمد اکبر آبادی کا کہیں تو رویہ

علامہ کی بے جا توصیف اور کہیں بے مقصد معذرت خواہی کا ہے۔ کاش وہ علامہ کے مباحث کو اسلامی علم کلام کی وسیع روایت میں رکھ کر دیکھتے اور اسلامی تاریخ علم کلام میں ان مباحث کی نشاندہی کرتے تاکہ مسلم علم کلام کی روایت کے حوالے سے اقبال کے مباحث کو سمجھنے میں مدد ملتی۔ مصر کے ڈاکٹر محمد البہی کے حوالے سے مولانا نے بھی علامہ سے کچھ اختلافات ظاہر کیے ہیں ان پر مفصل بات یہاں تو ممکن نہیں تاہم محمد البہی کے اعتراضات عہد اقبال کی تفہیم سے بے بہرہ ہونے کی چغلی کھاتے ہیں۔ علامہ نے اپنے عہد کی اسلامی دنیا میں ابھرنے والی ہر تحریک کی جو حمایت کی وہ وقت کا تقاضا تھی اس لیے کہ ہر کہیں دبے کچلے اور مسلے ہوئے مسلمانوں میں کسی تحریک کی روئیدگی از خود بہت بڑی بات تھی۔ مسلمانوں کو متحرک کرنے والا ہر عمل اقبال کے لیے مستحسن تھا۔ اس کا صائب اور غیر صائب ہونا اس وقت کم اہم تھا پھر جب یہ تحریک اپنی راہ چھوڑنے لگتی تو اقبال اس کی بھی نشاندہی کرتے محمد البہی کا یہ اعتراض اس عہد کی نوآبادیاتی صورت کو نہ سمجھنے کا نتیجہ ہے۔ مولانا نے یہاں اقبال کی صحیح پوزیشن واضح کرنے کی بجائے خود اپنا زور بھی محمد البہی کے پلڑے میں ڈال دیا ہے۔ یوں یہ کتاب ایک ایسا نوالہ ہے جو بغیر چبائے نگلنے کی کوشش کی گئی ہے۔

خطبات اقبال کے سلسلے میں ڈاکٹر سید عبداللہ کی مرتب کردہ کتاب متعلقات خطبات اقبال بھی بڑی معروف کتاب ہے اس کتاب میں عبدالحفیظ کاردار کا مضمون اقبال اور دینی تجربہ، ڈاکٹر محمد عبداللہ چغتائی کا مضمون علامہ اقبال کا جنوبی ہند کا سفر، اعلام خطبات اقبال ڈاکٹر غلام حسین ذوالفقار کا مقالہ پروفیسر محمد منور کا علامہ اقبال کا تصور تقدیر، اقبال کا تصور بقائے دوام مظفر حسین کا مقالہ اور ڈاکٹر امین اللہ وثیر کا مقالہ خطبات میں حکمائے اسلام کے حوالے اور اقبال اور فخرالدین رازی خود ڈاکٹر سید عبداللہ کا مقالہ گلشن راز جدید خطبات کے آئینے میں اقبال اور شبستری ڈاکٹر سید عبداللہ کے مقالات اور اقبال کے ہم صفیر محمد عبداللہ قریشی کا مقالہ شامل ہیں، پروفیسر محمد منور، مظفر حسین چودھری اور عبدالحفیظ کاردار کے مقالات تو موضوعات خطبات اقبال کے حوالے سے اہم ہیں جبکہ ڈاکٹر سید عبداللہ، عبداللہ قریشی امین اللہ وثیر اور ڈاکٹر غلام حسین ذوالفقار کے مقالات خطبات میں زیر بحث آنے والی شخصیات کے تعارف اور حالات وآثار پر مشتمل ہیں بعض مباحث اس کتاب کے قابل قدر ہیں۔ خطبات کا ایک گیشٹالٹ تو ان مقالات میں دیکھا جا سکتا ہے مگر چونکہ یہ کتاب کسی ٹھوس تھیم کے بغیر لکھی اور مرتب کی گئی ہے اور اس کا تاثر بھی دھندلا دھیما اور غیر واضح ہے اور خطبات کی تفہیم میں خاطر خواہ رہنمائی اس سے ممکن نہیں اس تمام کام کے پس منظر میں ہم پروفیسر محمد عثمان کی کتاب "فکر اسلامی کی تشکیل نو" پر نظر ڈالتے ہیں اور اس کام کی نوعیت کو سمجھنے کی کوشش کرتے ہیں۔

پروفیسر محمد عثمان معروف ماہر اقبالیات ہیں۔ حیات اقبال جذباتی دور اور اسرار و رموز پر ایک نظر یا اقبال کا فلسفہ خودی ان کی اقبالیات میں قابل قدر شناخت ہیں۔ مطالعہ اقبال میں ان کا نقطہ نظر تجریدی کی بجائے عملی اور اطلاقی ہے انہوں نے اقبال کو ہمیشہ ایک ہنستے بولتے، جیتے جاگتے محسوس کرتے اور زندگی کرتے دیکھا اور دکھایا ہے۔ ایک گوشت

پوست کا انسان جو محرومیوں کا شکار رہتا اور کامیابیوں پر مسرور ہوتا ہے۔ پروفیسر محمد عثمان کا اقبال عقیدتوں کے حصار سے پرے ایک بھرپور زندگی کا مظہر اقبال ہے۔

فکر اسلامی کی تشکیل نو کی دو خصوصیات بڑی نمایاں ہیں اگرچہ پروف ریڈنگ کی اغلاط کی بھی کمی نہیں اور بعض جگہ انگریزی الفاظ کے لیے چھوڑی گئی جگہ پر انگریزی الفاظ لگنے سے بھی رہ گئے ہیں مگر ان چھوٹی موٹی کوتاہیوں کے باوجود یہ کتاب اپنی عمدہ کتابت اور اعلیٰ کاغذ پر خوبصورت طباعت کا نمونہ ہے۔ مصنف اور پبلشر کی اس سلسلے میں مساعی قابل قدر ہیں۔ دوسرے اس کتاب کی صفت اس کی زبان کا سلیس اور عام فہم ہونا ہے۔ پروفیسر محمد عثمان نے نہایت درجہ اعلیٰ مضامین اور مباحث کو نہایت عام اور سادہ زبان میں پیش کر کے اقبالیات کے شائقین کو اس قدر ان خطبات کے قریب کر دیا ہے کہ ایک اوسط درجے کا پڑھا لکھا بھی اب بڑی آسانی کے ساتھ خطبات کے موضوعات، مضامین اور مباحث کو پڑھ اور سمجھ سکتا ہے اب عام آدمی کے لیے یہ خطبات اقبال شجر ممنوعہ نہیں رہے۔ یہ ایسا بنیادی کام ہے جس کے لیے پروفیسر محمد عثمان تحسین کے لائق ہیں۔ ہر خطبے کا عنوان علامہ اقبال کے قائم کردہ عنوان پر ہے اور پھر ایک ایک خطبہ لے کر ان مباحث کی تشریح اپنی زبان میں کی ہے۔ یوں پروفیسر موصوف نے خطبات کے ترجمہ کی جگہ ترجمانی کا انداز اختیار کیا ہے۔ یہ بات بڑی حد تک کہی جا سکتی ہے کہ پروفیسر محمد عثمان نے ہر خطبے پر پہلے خود غور کیا ہے اس کے مضامین کا تعین کیا ہے اور پھر ہر خطبے کے مضمون کو اختصار کے ساتھ ادا کیا ہے اس سلسلے میں عام طور پر انسان اپنی رائے کا زیادہ اظہار کرتا ہے مگر پروفیسر موصوف نے اپنی موضوعیت کی بجائے معروضی طور پر خطبات کی تفہیم اور تشریح کی ہے اور اس سلسلے میں انہیں کافی کامیابی ہوئی ہے۔ یوں یہ کتاب اب تک خطبات کی تفہیم کے لیے لکھی جانی والی کتب میں سب سے زیادہ توجہ کے لائق ہے۔ بعض جگہ پروفیسر محمد عثمان نے اقبال کے مدعا کو کھول کر اور جدید عصری انداز و بیان میں بیان کرنے کی بھی سعی کی ہے۔ یہاں بھی پروفیسر صاحب کا انداز خود اقبال کو سمجھنے اور سمجھانے کا ہے۔ پروفیسر محمد عثمان نے ان خطبات کی ترجمانی سے قبل خود بھی ایک مبسوط دیباچہ لکھا ہے جو خود بہت اہم ہے۔ اس سے پروفیسر موصوف کی خود ان خطبات پر نظر دکھائی دیتی ہے۔

فکر اسلامی کی تشکیل نو کے ان محاسن کے ساتھ ساتھ متعدد جگہوں پر بہت سی تشنگیوں کا بھی احساس ہوتا ہے اور یوں محسوس ہوتا ہے کہ ہر خطبے میں کچھ مباحث پر مزید گفتگو کی ضرورت تھی۔ یہ احساس ہر کتاب میں ہونا ممکن ہے مگر اس کتاب میں یہ احساس کئی پہلوؤں سے زیادہ ابھرتا ہے اس لیے کہ اگر صرف تسہیل خطبات مقصود تھی تو وہ مقصد اس کتاب سے کافی حد تک پورا ہو گیا ہے لیکن اگر ان سے مراد تفہیم خطبات تھی تو بہت سے موضوعات جو ان خطبات کے مطالعہ کے دوران سامنے آتے ہیں وہ اب بھی جواب طلب ہیں اور ان پر ابھی تک کوئی پیش رفت سامنے نہیں آئی۔ یہاں جملہ معترضہ کے طور پر یہ عرض کرنا بھی مناسب ہو گا کہ پہلے خطبہ کے شروع میں جو خوارق عادت واقعہ انہوں نے اپنی زندگی کے ابتدائی مشاہدہ سے پیش کیا ہے اس کا کوئی ٹھوس حوالہ یہاں نہیں بنتا کیونکہ یہ نہ ایک نبی کے روحانی تجربے سے مشابہہ ہے اور

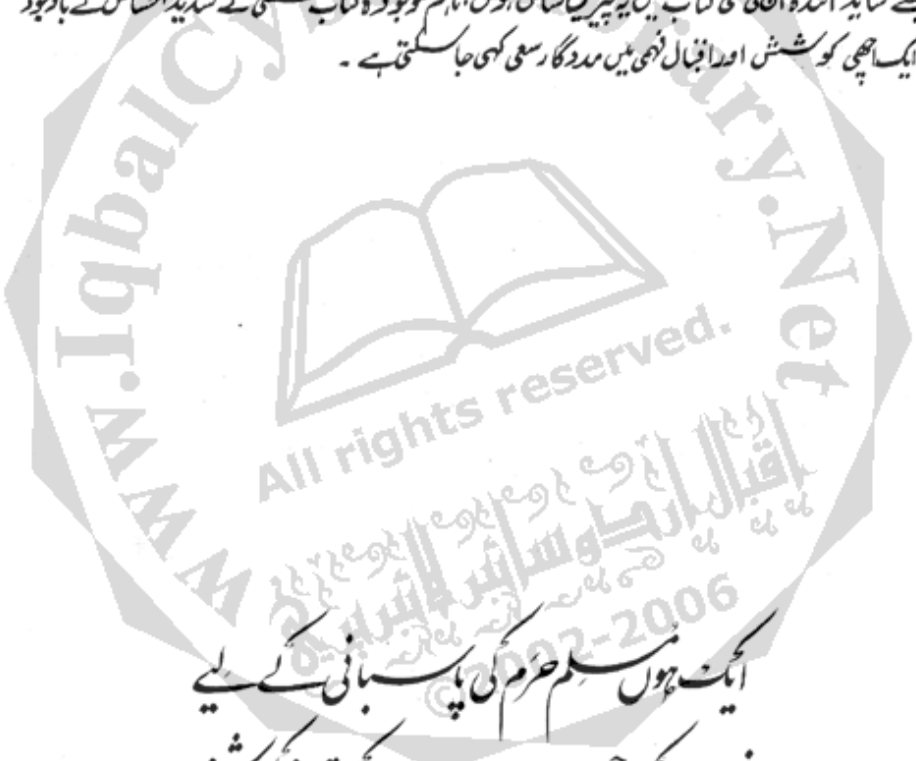
نہ کسی ولی کی باطنی واردات سے کوئی علاقہ رکھتا ہے۔ اقبال اس پہلے خطبہ میں جس بنیادی سوال کو اٹھاتے ہیں وہ خود بھی تشریح طلب اور توجہ طلب ہے صرف یہ کہہ دینا کہ "مذہب کی حیثیت محض احساس کی نہیں اس میں تعقل کا ایک عنصر بھی شامل رہتا ہے" اس وقت تک ایک تشنہ بات ہے جب تک ہم مذہب میں تعقل کے عنصر کی نوعیت کا تعین کر کے اسے ایک ایسی ماہیت علم میں نہیں لاتے جس سے روحانی تجربہ دوسرے تجربات کی طرح قابل تصدیق VERIFIABLE نہیں بن جاتا۔ اگر ہم روحانی تجربے کی بازدید کے ذریعے تصدیق کر کے اسے معروضی طور پر پرکھ نہیں سکتے تو ہم کس طرح اسے دوسرے عمرانی علوم کے اور سائنس کے تجربات کے معیار پہ لا سکتے ہیں اور جو تجربہ تصدیق نہیں ہو سکتا اور جو معروضی طور پر پرکھا نہیں جا سکتا اسے کس طرح علم کے قالب میں ڈھالا جا سکتا ہے۔ بہرحال اس اشکال کا سبب یہ معلوم ہوتا ہے کہ روحانی تجربہ کی صحیح نوعیت منکشف نہیں ہو سکی کہ وہ کن معنوں میں معروضی ہے۔ اس کو بیان کرنے کی ضرورت تھی کہ مذہب میں تعقل کے عنصر کی موجودگی کا مفہوم کیا ہے۔ اسی طرح علامہ اقبال نے اسلام کو عقل استقرائی کا ظہور قرار دیا مگر اسلام میں استقرائی عقل کی نشوونما کا کچھ احوال معلوم نہیں۔ پھر یہ بھی سوال پیدا ہوتا ہے کہ اسلام عقل استخراجی کا کیونکر مخالف ہے جبکہ علم کا مبداء محض استقرائیت نہیں علم استقرائی اور استخراجی دونوں مناہجوں کی پیداوار ہے۔

پھر محض استخراجیت کو اسلام کے زوال کا سبب بتانا اور محض استقرائیت سے توقع وابستہ کر لینا کہ مسلمانوں کی نشاۃ ثانیہ کی یہ اساس بن سکے گی۔ استخراجیت پہ ضرورت سے زیادہ نقد اور استقرائیت پہ ضرورت سے زیادہ انحصار کی چغلی کھاتا ہے جو ایک ایسا مخمصہ ہے جس سے کئی نئے کنفوژن پیدا ہو سکتے ہیں۔

استخراجیت سے اسلام کو کیا ضعف پہنچا، یہ خلاف اسلام یا اسلام کے مزاج سے موافق کیوں نہیں خود مسلم متکلمین کی اکثریت جو فلسفہ یونان کی شارح اور یونانی علم کلام کے تابع رہی ہے ان کے علمی حاصلات یونانی استخراجیت سے آزاد نہ تھے۔ علم کی اساس استقرائیت پر رکھنا کیا خود ایک منطقی مغالطہ نہیں قرآن کائنات کا استقرائی اور استخراجی دونوں حوالوں سے مطالعہ کرنے پہ زور دیتا ہے اس کی قرآن سے متعدد امثال پیش کی جا سکتی ہیں۔ استقرائیت محض کو علم کا منبع قرار دینا خود نصف سچائی ہے دوسری نصف سچائی استخراجیت کو نظر انداز کر کے اسی منطقی مغالطے کا اعادہ کیا گیا ہے جو استخراجیت والوں نے استقرائیت کے بارے میں کیا تھا۔ جدید علوم اور سائنسوں کی اساس استقرائیت محض کو قرار دینا بھی روا نہیں جدید علوم اور سائنسیں دونوں ہی مناہجوں کو استنتاجات علمی میں استعمال میں لاتی ہیں۔ بہرحال اس موضوع پر مفصل گفتگو کسی اور جگہ کی جائے گی کہ خطبات میں یہ منطقی مغالطہ کن ثمرات پہ منتج ہوا ہے۔ اسی طرح کا ایک منطقی مغالطہ اس مفروضے پر پیدا ہوا ہے کہ اگر اسلامی تعلیم اپنی استقرائی منہاج پہ ارتقا کوش ہوتی اور پروان چڑھتی تو وہ جدید یورپی مغربی تہذیب کی جگہ پر کھڑی ہوتی۔ پہلی بات تو اوپر واضح کر دی گئی ہے کہ محض استقرائیت سے اسلامی تہذیب اس کمال کو نہ پہنچتی۔ دوسرے یہ بھی فرض کر لیا گیا ہے کہ موجودہ مغربی تہذیب کسی کمال پہ کھڑی ہے۔ تہذیب سے مراد اگر محض ٹیکنالوجی

کی یافت ہے تو مسلمان صرف ٹیکنالوجی کے حصول سے مغربی تہذیب کے مقام پر پہنچ سکتے ہیں مگر کیا ٹیکنالوجی تہذیب کا صرف ایک جزو نہیں، پھر ٹیکنالوجی جو گل کھلا رہی ہے کیا اس تک پہنچنا ہی اسلامی تہذیب کا کمال ہے۔ ٹیکنالوجی نے جس قدر انسان کی خدمت کی ہے اس سے کہیں زیادہ انسان کو خوف، دہشت، بھوک، بیماری اور جنگ کی حالت میں معلق کر دیا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ ٹیکنالوجی جس کو ہم یورپی تہذیب کا کمال سمجھ کر اپنا رہے ہیں توازن اور غایت سے محروم اندھی میکانکیت کے زیر اثر ہے اور انسان اس ٹیکنالوجی کے ہاتھ ہلاکت خیز اسلحہ کے انبار پر کھڑا ہے کیا استقرائیت سے اسلامی تہذیب اسی کمال تک پہنچتی۔ مغربی تہذیب، اسلامی تہذیب کی ارتقا پذیر صورت قرار دینا بھی ایک فکری مغالطہ اور خطرناک عمل ہے کیونکہ اس سے اسلامی دنیا میں یہ ذہن نہیار ہوا ہے کہ خدا اور رسول کو مان کر یورپی تہذیب کو اپنا لو تو اسلامی تہذیب کا مقصود حاصل ہو جائے گا۔ اس فکری مغالطے نے مسلمان ذہن کو مغربی تہذیب کے لیے مفتوح کر دیا ہے۔ استقرائیت پر اساس رکھنے والا ذہن جب ارتقا کی مزید منازل طے کرے گا تو وہ اسی نتیجہ تک پہنچے گا۔ اور سوچ کا یہ یک رخا پن ایسے ہی نتائج پیدا کرے گا۔ پروفیسر محمد عثمان کی ژرف نگاہی سے یہ اور ایسے ہی کئی اشکالات اور سوالات ان چھوئے رہ گئے ہیں۔ انہوں نے خطبات کے پس منظر اور پیش منظر سے اٹھنے والے ایسے متعدد موضوعات پر اپنی بصیرت افروز آرا کا اظہار نہیں کیا۔ یہ چند مباحث تو بطور نمونہ پیش کیے گئے ورنہ خطبات اقبال تو ایک سمندر ہے جس سے ہماری ثقافتی اور تہذیبی شناخت کے حوالے سے ایسے ایسے سوالات اٹھے ہیں اور اٹھائے جا سکتے ہیں کہ اس سے ایک نئی بصیرت وجود آ سکتی ہے

اسی طرح نبی کے لیے اقبال نے نتائجیت کو جو معیار بنایا ہے اس کی اگر یہ تاویل کی جائے کہ اقبال صرف صاحب کتاب نبی کے لیے یہ نتائجی معیار روا رکھتے ہیں تو مفہوم کچھ سمجھ میں آسکتا ہے اگر ہر نبی کی نبوت کا ثبوت نتائجی معیار ہو تو ہر نبی کے لیے نتائجی معیار پر پورا اترنا ممکن نہیں ہوگا کیونکہ بے شمار انبیاء دعویٰ نبوت کے ساتھ ہی قتل کر دیے گئے ان کی نبوت کے نتائج کبھی منظر پر نہیں آئے۔ ان کی نبوت کی تصدیق ان کے بعد میں آنے والے نبی سے ہوئی ہے یہاں یہ سوال بھی پیدا ہوگا کہ کیا نبوت نے خود اپنے لیے یہ معیار تصدیق کبھی تجویز کیا ہے۔ تو اس کا جواب اثبات میں دینا مشکل ہوگا۔ اسی طرح ختم نبوت کے ضمن میں یہ سوال تشنۂ جواب ہے کہ کیا واقعی انسانی عقل اس مقام پر پہنچ گئی ہے کہ وہ اپنا راستہ خود متعین کر سکتی ہے اور ختم نبوت کے لیے یہ دلیل کافی ہے؟ پھر اقبال نے روحانی جمہوریت اور فرد کے روحانی استخلاص کے لیے جس اصول کی نشاندہی کی ہے، وہ کیا ہے اس روحانی جمہوریت کی صورت کیا ہے۔ اسی طرح اجتہاد کے بارے میں ترکی کے حوالے سے پارلیمان کو حق اجتہاد دینے کا معاملہ بھی غور طلب ہے کیونکہ اگر انفرادی اجتہاد ختم کر کے صرف پارلیمان کو حق اجتہاد دیا جائے تو پھر یہ اشکال پیدا ہوگا کہ پارلیمان کی اہلیت کا معیار کیا ہے۔ اور کیا پارلیمان حکمرانوں کی اہوائے نفس کو لگام دے سکے گی اور اس طرح پارلیمان کے حق اجتہاد کے درست طور پر استعمال کی کیا ضمانت ہے۔ پارلیمان کو حق اجتہاد دیتے ہوئے بھی اجتہاد کے انفرادی حق کو ختم نہ کرنا ہی صائب ہے کہ بسا اوقات

بعض ایسی عظیم شخصیات حکمرانوں کو راہ راست پر رکھنے کی عزیمت کا باعث بھی بن سکتی ہیں پھر اگر پارلیمان ہی کو شارع محض بنا دیا گیا تو اس سے تھیاکریسی کی صورت پیدا ہو جائے گی جس کی بیخ کنی اسلام کا طرۂ امتیاز رہا ہے۔ ایسے اور اسی طرح کے بے شمار سوالات پر وفیسر محمد عثمان خطبات کی ترجمانی کرتے ہوئے زیر بحث لا سکتے تھے۔ مگر جیسا کہ ظاہر ہے ایک کتاب میں تمام موضوعات پر قلم اٹھانا ممکن بھی نہیں ہوتا سو ایسے بہت سے نہایت اہم سوالات اس کتاب میں بھی رہ گئے ہیں۔ پروفیسر محمد عثمان سے توقع کی جا سکتی تھی کہ وہ ایسے ہی بہت سے سوالات کو بھی زیر بحث لائیں گے دیکھیے شاید آئندہ ان کی کسی کتاب میں یہ چیزیں شامل ہوں تاہم موجودہ کتاب تشنگی کے شدید احساس کے باوجود بھی ایک اچھی کوشش اور اقبال فہمی میں مددگار سعی کہی جا سکتی ہے۔

ایک ہوں مسلم حرم کی پاسبانی کے لیے
نیل کے ساحل سے لے کر تابخاکِ کاشغر

از همه کس کناره گیر صحبتِ آشنا طلب

هم ز خدا خودی طلب هم ز خودی خدا طلب

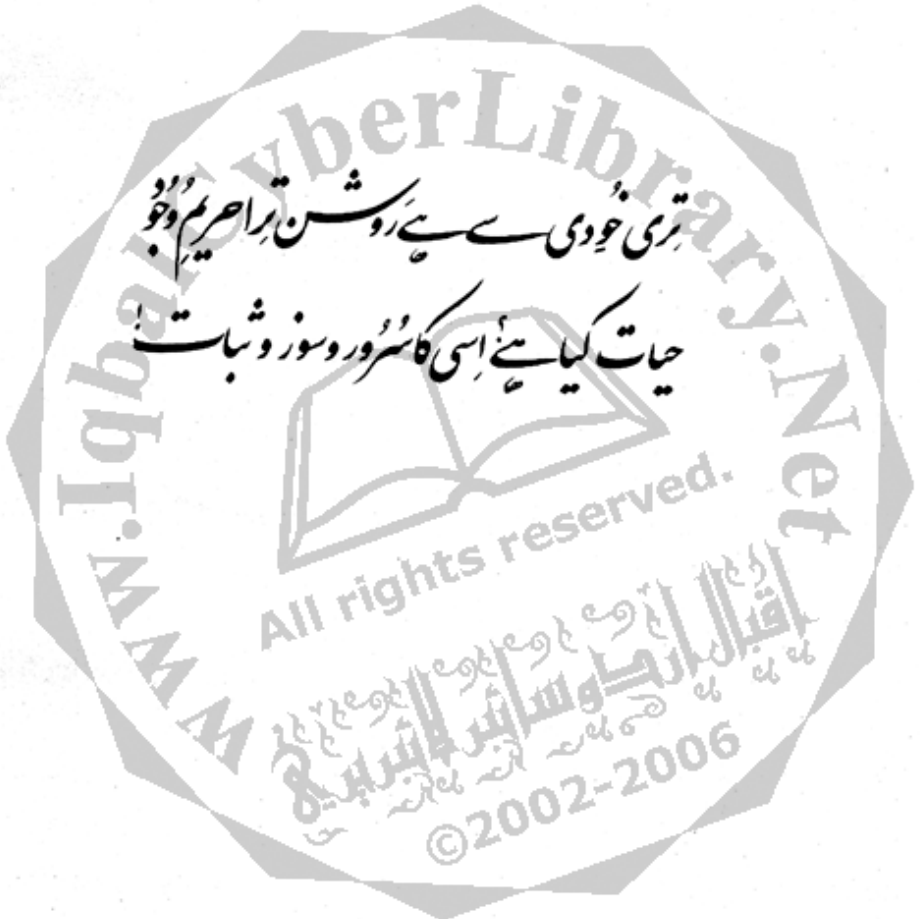
رسالہ ابدالیہ

و

رسالہ انسیہ

مُصنف : مولانا یعقوب چرخی
تبصرہ : احمد جاوید

تری خودی سے ہے روشن ترا حریمِ وجود

حیات کیا ہے؟ اسی کا سُرور و سوز و ثبات

رسالۂ ابدالیہ رسالۂ انسیہ

ص : ۸۱ ص : ۱۱۲
قیمت : ۲۰ روپے قیمت : ۲۱ روپے

ناشر : مرکزِ تحقیقاتِ فارسی ایران و پاکستان ، اسلام آباد

یہ عجلت اور جلد بازی کا زمانہ ہے۔ اب ہر وہ عمل اور خیال بے مصرف اور بے معنی ہو چکا ہے جو اس محدود زمان و مکان میں نہ سما سکے۔ آج کا آدمی فوری نتیجہ مانگتا ہے۔ اور لطف یہ ہے کہ نتیجہ اس کی مرضی کے مطابق ہو تو کیا کہنے اور اگر نہ ہو تو بھی ٹھیک ہے مثلاً چت بھی میری ہے پٹ بھی میری ہے ـــــ دال نہ بنی تو دلیا ہی سہی۔ جدید انسان اندھا تیر انداز ہے جس کے لیے ناوک کا کمان سے نکلنا ہی کافی ہے۔ جہاں لگا وہی ہدف۔ ایک حقیقتِ غیر طرف داری کے ساتھ دیکھا جائے تو صاف نظر آتا ہے کہ عہدِ حاضر کے تقریباً تمام ہی کارنامے ایک طرح کے وبائی اضطرار کی پیداوار ہیں۔ اور یہ اضطرار اختیار کی ضد تو ہے ہی، اس فطری تعلق کی بھی نقیض ہے جو فاعل، فعل اور مفعول کو یک جہت کر کے حوادث کو حقائق سے نسبت فراہم کرتا ہے جو ہر شے کو اس کے اپنے درجے میں قائم رکھتی ہے اور دیگر مراتبِ حقیقت سے پیوست۔ اگر یہ نسبت گم ہو جائے تو پھر سارا معاملہ خلا میں ہے۔ کوئی چیز اپنے اصلی محل میں نہیں رہے گی۔ سب کچھ گڈمڈ اور اُلٹ پلٹ ہو کر رہ جائے گا حتیٰ کہ انسان بھی کیونکہ یہ کائنات میں اس نسبت کا برزخ ہے اور اس کی قوتِ نافذہ۔ آپ خود دیکھ لیجیے کہ انسان اور تمام موجودات کے درمیان فقط طبیعی اور حیاتیاتی مماثلتیں نکال کے اُس ماوراالطبیعی ہم اصلی کی کیا گت بنائی جا رہی ہے جس کا رخ توحیدِ خداوندی کے اثبات کی طرف تھا۔ صاف ظاہر ہے کہ یہ سب کچھ اسی نسبت کے انسانی شعور اور اختیار سے محو ہو جانے کا پھل ہے جو پتے کی کھڑک کو بھی نہایت معروضیت کے ساتھ درجہ بدرجہ ارادۂ الٰہی سے جڑا ہوا دکھا دیتی تھی مطلب یہ ہوا کہ اس حقیقی تعلق کو گنوا دینے کی وجہ سے انسانی تاریخ کی بھیانک ترین صورتِ حال پیدا ہو چلی ہے۔ ہم یہاں بعض ضروری تفصیلات سے بھی مجبوراً صرفِ نظر کرتے ہوئے صرف ایک اصول کے بیان پر اکتفا کریں گے جو اس صورتِ حال کی اجمالی تفہیم میں اِن شاءاللہ معاون ثابت ہوگا۔ انسان سہ درجہ تعلق سے عبارت ہے۔ ماوراء سے تعلق یعنی وہ حقائق جو انسان سے مافوق اور اعلیٰ ہیں جن کا آخری مرتبہ تعلق باللہ ہے۔ یہ تعلق دوسرے تعلقات سے نہایت بلند ہے مگر

ان کو جامع بھی۔ یہ ان میں سے ہر ایک کے لیے جوہر لازم کا حکم رکھتا ہے۔ ۲۔ ماتحت یعنی اپنے سے کمتر موجودات مثلاً جمادو نباتات وغیرہ سے تعلق۔ یہ تعلق انسان کے ذریعے سے ان اسفل موجودات کو حقیقت کے علوی مراتب سے ملا دیتا ہے اس میں انسان کی حیثیت برزخ کی سی ہے۔ ۳۔ انسان کا دوسرے انسانوں اور خود اپنے نفس یعنی مساوی سے تعلق۔ یہ تینوں ایک دوسرے پر منحصر ہیں۔ اگر ایک میں بھی رخنہ پڑ جائے تو باقی دونوں بھی متاثر ہوں گے۔ تاریخ انسانی میں زوال اور انحطاط کے بدترین مرحلے پر بھی تعلق کی یہ صورتیں جزوی طور پر تو ضرور متاثر ہوئیں لیکن ایسا کبھی نہیں ہوا کہ بالکل معدوم ہو گئی ہوں۔ انسانوں میں اپنے سے ماوراء حقیقت کا تصور تطبیق کی غلطی کے باوجود ہمیشہ برقرار رہا۔ لیکن یہ دور ایسا ہی میں آتا ہے کہ قسم کھا کر عرض کروں کہ آگ اس گھر میں لگی ایسی کہ جو تھا جل گیا۔ ماضی کے ادوارِ زوال کا ایک بنیادی سبب تھا خلق میں افراط اور حق میں تفریط مخلوق کی علوی یا عروجی جہت کو اتنا بڑھا دیا کہ خلق و خالق کے مابین وہ حدِ اتصال پیچھے رہ گئی جو ایک نازک معنی میں حدِ فاصل بھی ہے۔ اور دوسری طرف حق کی نزولی جہت کو اتنا گھٹا دیا کہ اس میں خلق کا عنوان

پیدا ہو گیا۔ مگر یہ عہد انقلابِ حقائق کا عہد ہے۔ ہر شے کو اس کی اصل اور اس کی حقیقت سے کاٹ کر معلق کر دیا گیا ہے۔ ہر چیز اوپر اٹھ کر اپنے سے بلند تر حقیقت تک پہنچنے کی سکت سے محروم ہو چکی ہے۔ ساری کائنات کا تجزیہ ان معیارات پر کیا جا رہا ہے جو اس سے کمتر اور پست ہیں۔ انسان کو بھی محض اس کی اسفل سطح پر منجمد کر دیا گیا ہے۔ ہر چیز فقط اپنے سے نچلے مرتبے سے متعلق بلکہ اس پر منحصر ہے ——— شاید اسی لیے پہلے انسانوں کو زوال سے نکالنے کے لیے نبوت کا ظہور ہوتا تھا جو حقائق کی باہم نسبت کو اصلی بنیادوں پر بحال کر دیتی تھی۔ مگر اب قیامت آئے گی جو کل اشیاء کو از سرِ نو ان کی اصل میں قائم کرے گی۔

اس صورتِ حال میں کسی ادارے کا ایسے علوم و فنون کی اشاعت پر کمربستہ ہونا جن کا موضوع لازمانی اور لامکانی ہے، نہایت اچنبھے کی بات ہے۔ مجھے ہرگز یہ اُمید نہیں کہ مثنوی کی کوئی عرفانی شرح یا رسالہ ابدالیہ وغیرہ کی عالی سطح کی متصوفانہ تحریریں موجودہ اندھیرے کو رفع کر سکتی ہیں ——— نہیں بالکل نہیں۔ ایں خیالست و محالست و جنوں۔ آج کے انسان پہ اثر انداز ہونے کے لیے اسی کی سطح پر ٹھہر جانا ضروری ہے۔ یہ چیزیں اس کے حافظے سے بھی محو ہو چکی ہیں۔ اور وہ اس فراموش گاری کو اپنے ارتقاء (گرتے ہوئے کا ارتقاء۔ سبحان اللہ) کا لازمہ جانتا ہے لہٰذا اسے اپنی محرومی نہیں بلکہ ترقی اور پیش قدمی کی علامت سمجھتا ہے۔ اسے کس جتن سے اُن مقامات کی طرف متوجہ کیا جا سکتا ہے جنہیں وہ اپنی چھوڑی ہوئی منزلیں گردانتا ہے! کسی خوش فہمی کے بغیر ہمیں اچھی طرح جان لینا چاہیے کہ تمام مابعد الطبیعیاتی اور روایتی علوم فی زمانہ ایسی نامطلوب چیزیں ہیں جنہیں صاف صاف رد کرنے کی بجائے کسی ایسے مصرف میں کھپا لیا جاتا ہے جو ان سے کوئی نسبت نہیں رکھتا مگر تضاد کی۔ یہ عمل کھلم کھلا تردید سے زیادہ ہولناک ہے۔ اس میں مابعد الطبیعیات کو طبیعیات سے، حقیقت کو غیر حقیقت سے گھلا ملا دیا جاتا ہے۔ نتیجہ ظاہر ہے: بقول محمد حسن عسکری "حق + باطل = باطل" یہی وجہ ہے کہ ساری دنیا

مثنا ماورائی حقائق اور علوی اصطلاحات کو اسفل سے اسفل اور گھٹیا سے گھٹیا مقامات پر تصیر اجارہا ہے۔ انیسویں صدی کے آخر بلکہ بیسویں صدی کے شروع تک چند حضرات اس خطرے کی نشاندہی کر رہے تھے کہ ربانی حقیقتوں کو انسانی بنایا جارہا ہے۔ اُن بھلے لوگوں کو کیا پتہ کہ ایک زمانہ ایسا بھی آئے گا جب وہی حقیقتیں نپٹ حیوانی سطح تک آجائیں گی۔ خیر یہ تو لمبا رونا ہے۔ اسے یہیں چھوڑیں۔ ذکر تھا مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان کے حوصلے کا کہ ان نامساعد حالات میں بھی ایسی کتابیں چھاپ رہے ہیں جو اس معاشرے کو درکار نہیں۔ لیکن یہ بھی کیا کم ہے کہ وہ اکا دکا وارفتہ حال جو اس ماحول میں تو کیا شاید اپنے گھر میں بھی اجنبی ہیں، ان کے ذریعے کچھ ڈھارس اور تقویت پالیتے ہیں۔ یوں تو اس ادارے نے اچھی خاصی تعداد میں کتابیں شائع کی ہیں جن میں سے ہر ایک تفصیلی مدح و ستائش کی سزاوار ہے مگر فی الوقت میں اس مختصر تبصرے کو حضرت مولانا یعقوب چرخی علیہ الرحمۃ کے انشاء کردہ دو رسائل ابدالیہ اور انسیہ تک محدود رکھوں گا۔ جو جناب محمد نذیر رانجھا کی قابل قدر کاوشوں سے منظر عام پر آئے ہیں۔ مولانا یعقوب چرخی نقشبندیہ سلسلۂ عالیہ کے ایک باعظمت شیخ تھے۔ بانی سلسلۂ نقشبندیہ سید الطائفہ حضرت خواجہ بہاء الدین نقشبند رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کے محبوب مرید اور خواجہ علاء الدین عطار رحمۃ اللہ علیہ کے تربیت یافتہ۔ مولانا جامیؒ کے مرشد خواجہ عبید اللہ احرار قدس سرہٗ انہیں کے جانشین تھے۔ قرآن شریف کے کچھ پاروں کی تفسیر اور چند رسائل آپ سے یادگار ہیں جن میں ابدالیہ کو ایک خاص اہمیت حاصل ہے۔ یہ رسالہ اُن لوگوں کے لیے بڑی معنویت اور افادیت رکھتا ہے جنہیں تصوف سے عملی نسبت نصیب ہے۔ اولیاء اللہ کے وجود اور اُن کے تصرفات کا اثبات اور ولایت کے مختلف مراتب کا بیان اس رسالے کا موضوع ہے۔ اس کا مطالعہ کرتے ہوئے یہ چیز لازماً پیش نظر رہنی چاہیے کہ انسان جامع الحقائق ہے۔ صوفیاء کے نزدیک انسان کا شرف اور فضیلت اس کے اختیار اور عقل وغیرہ پر منحصر نہیں بلکہ اس کی جامعیت پر۔ یہ جامعیت انسان کے علاوہ کسی مخلوق کے حصے میں نہیں آئی۔ یہی دلیل فضیلت انسانوں کے باہمی مراتب کا بھی تعین کرتی ہے۔ یہ مرتبۂ جامعہ باری تعالیٰ کی جناب سے اقربیت کی نسبت رکھتا ہے لہٰذا اس کی طرف عروج کرنے والا طائفہ نوع انسانی کے دوسرے گروہوں پر تفوق رکھتا ہے۔ انہیں حضرات کو اولیاء اللہ کہا جاتا ہے۔ پھر ان میں بھی دو حصے ہیں۔ اولیائے باطن اور اولیائے ارشاد۔ اولیائے باطن میں حُبِ عشقی، تصرف فی الاحوال اور فناء کی شان غالب ہوتی ہے جبکہ اولیائے ارشاد حبِ عقلی، امر بالمعروف و نہی عن المنکر اور ہدایتِ خلق کے حامل ہوتے ہیں۔ اس ڈھیلی ڈھالی اور نامکمل تقسیم کا یہ مطلب نہیں کہ ایک گروہ دوسرے کی خصوصیات سے عاری ہے۔ اس سے یہ سمجھنا چاہیے کہ عنوان ہمیشہ غلبے پر مرتب ہوتا ہے۔ مثلاً اہل باطن میں سلوک اور تعلم و تربیت مفقود نہیں ہے بلکہ ثانوی۔ صاحبان ارشاد کی بھی یہی صورت ہے ذرا آگے چل کر میں ان معاملات کو وضاحت سے قریب الفہم بنانے کے لیے کچھ مثالیں پیش کروں گا لیکن اس سے پہلے پیش بندی کے طور پر ایک ممکنہ غلط فہمی کا ازالہ ضروری ہے۔ تصوف کی چند ابتدائی تشریحی کتابوں میں باطن کی خفی

اور ارشاد کی ظاہری جہت کو ترجیح دیتے ہوئے اہلِ باطن کو اولیائے مستورین اور اہلِ ارشاد کو اولیائے ظاہرین کہا گیا ہے یہ بات ایک رُخ سے درست ہے۔ لیکن چونکہ یہاں میرا مقصود تعلق بالحق کے اصول کا بیان ہے صورت کا نہیں لہٰذا اس موقع پر اولیائے باطن کو مستورین پر اور اولیائے ارشاد کو ظاہرین پر کلیتہً قیاس نہ کیا جائے۔ ہمارے مشہور بزرگوں میں حضرت بایزید بسطامیؒ، حضرت ابوالحسن خرقانیؒ، حضرت حسین بن منصور حلاجؒ، حضرت شمس تبریزیؒ اور برِعظیم میں حضرت میاں میرؒ، حضرت بوعلی شاہ قلندرؒ، حضرت گیسو درازؒ، اور حضرت شاہ محمد غوث گوالیاریؒ اہلِ باطن میں سے تھے۔ آپ نے دیکھا ان بزرگوں کا نام آتے ہی دو چیزیں مجسّم ہو کر سامنے آگئیں۔ جذب اور تصرّف ـــــ آگے بڑھنے سے پہلے مناسب ہوگا کہ ہم ذرا رُک کر جذب اور تصرّف کی دو دو حرفی تعریف بھی کرتے چلیں۔ جذب کیا ہے؟ اللہ تعالیٰ کا بندے کو اپنی طرف کشش کرنا، کھینچ لینا ـــــ شے اور شے کی حقیقت کے بیچ واسد حجابات کو جو زوائد میں سے ہیں موانع میں سے نہیں، زائل کر دینا تصرّف ہے۔ چونکہ حقیقتِ شے، شے اور عالمِ شے سے مافوق ہے لہٰذا صاحبِ تصرّف، موضوعِ تصرّف اور محلِ تصرّف سے ورا کی نسبت رکھتا ہے۔ اور یہ نسبت جذبِ الٰہیہ سے مشروط ہے یہ دونوں نعمتیں یعنی جذب و تصرّف صاحبانِ ارشاد کو حاصل ہوتی ہیں۔ لیکن اس فرق کے ساتھ کہ اہلِ باطن کا جذب احوالی، کشفی اور عشقی ہوتا ہے اور تصرّف تکوینی۔ جبکہ اہلِ ارشاد جذب میں علمی اور عقلی شان رکھتے ہیں اور تصرّف میں تشریعی۔ اسی طرح سردارانِ ارشاد میں حضرت جنید بغدادیؒ، حضرت شیخ عبدالقادر الجیلانیؒ، حضرت شیخ شہاب الدین سہروردیؒ، حضرت شیخ علی ہجویریؒ، حضرت خواجہ معین الدین چشتیؒ، حضرت ابوالحسن علی شاذلیؒ، حضرت خواجہ بہاء الدین نقشبندؒ، حضرت شیخ احمد سرہندی مجدد الف ثانیؒ اور حضرت خواجہ نظام الدین اولیاؒ کو یاد داشت پر ذرا بھی زور دیے بغیر گویا نوکِ زباں ہیں۔ لیکن یہ بات بہت احتیاط بہت ہی احتیاط سے سمجھ لینی چاہیے کہ یہ تقسیم ایسی نہیں ہے جیسی ڈاکٹر اور انجینئر میں ہوتی ہے۔ ڈاکٹر، انجینئر نہیں ہوتا اور انجینئر، ڈاکٹر۔ ان دونوں طبقات کے حضراتِ قدسیہ جامع الطّرفین ہیں۔ ولایتِ باطنی کے بغیر ولایتِ ارشاد محال ہے اور ولایتِ ارشاد کے بغیر ولایتِ باطنی ـــــ فرق صرف لباس کا ہے ـــــ کوئی اس میں ملبوس ہے اور کوئی اُس میں ـــــ ہر دو طرف کے اولیاء شیخیت کی مسند پر فائز رہے ہیں۔ ایک احوال اور معارف میں مقتدا ہوا اور ایک عقاید اور اعمال میں امام۔ دونوں باہمدگر مربوط اور مشروط:

ہے رنگِ لالہ و گلِ نسرین جُدا جُدا ہر رنگ میں بہار کا اثبات چاہیے

یہ ہے وہ پس منظر جو ناتمامی کے باوجود ابدالیہ اور اُنسیہ کے مطالعے میں کام آسکتا ہے۔ البتہ اُنسیہ کے ضمن یہ بات اور کہی جاسکتی ہے کہ اعمالِ شرعی کی دو سمتیں ہیں۔ ایک خلق پر مرکوز اور دوسری حق کی طرف عروج در عروج۔ اُنسیہ دوسری جہت کا اظہار ہے ایک کراماتی ایجاز کے ساتھ۔

دونوں رسالے اچھی کتابت اور طباعت کے حامل ہیں خصوصاً ابدالیہ۔

غایۃ الامکان فی درایۃ المکان

مصنف : عین القضاۃ ہمدانی

تسوید و ترجمہ : لطیف اللہ

تبصرہ : محمد سہیل عمر

کھو نہ جا اس سحر و شام میں اے صاحبِ ہوش!

اِک جہاں اور بھی ہے جس میں نہ فردا ہے نہ دوش!

مکتبہ ندیم - ۲/۹ ڈی-۳ ناظم آباد کراچی
قیمت : ندارد
سن اشاعت : ندارد

اسی روز و شب میں الجھ کر نہ رہ جا
کہ تیرے زمان و مکاں "اور" بھی ہیں

غایت الامکان فی درایۃ المکان تفصیل ہے اس اجمال کی جس کی طرف علامہ اقبال نے "اور" کے لفظ سے اشارہ کیا تھا۔ ایک مکان تو وہ ہے کہ جس سے ہمارے جواس کو ہر دم سابقہ رہتا ہے، جو اسیر شش جہات اور فاصلہ، قرب و بعد اور طول و عرض کی بندشوں میں جکڑا ہوا ہے۔ لیکن اس کے علاوہ مکان کی اور بھی قسمیں ہیں جن میں درجہ بدرجہ یہ قیود نرم ہوتے ہوتے مفقود ہو جاتی ہیں۔ اسی طرح ایک زمان یا وقت وہ ہے جو ہمارے عالم انسانی ادراک میں آتا ہے مگر اقلیم انسانی کے علاوہ دوسرے درجات وجود میں ہر درجہ وجود کے لیے اس کی اپنی نوع کا زمان ہے اور پھر ان سب کے علاوہ ورائے وجود کے لیے نہ زمان ہے نہ مکان ــــ یہ اقلیم لازمان بھی ہے اور کشورِ لامکاں بھی ــــ یہاں تک آتے آتے وہ تمام الفاظ، اسالیب اور مصطلحات جو مادے کی اقلیم سے مستعار اور انسانی زبان و بیان کے سانچوں کے پابند اور اس کے متعلقات استعمال کرنے پر مجبور ہیں چھٹ جاتے ہیں اور ہم اس درجہ کی طرف صرف سلبی الفاظ میں اشارہ کر پاتے ہیں۔

عام طور پر انسان کے احاطۂ ادراک میں آنے والے زمان و مکان کے علاوہ یہ "اور" زمان و مکاں کیا ہیں، کیسے ہیں اور کیونکر ہیں، مسلمان مفکرین اور بالخصوص متصوف مفکرین نے ان سوالات پر اپنے اپنے دور اور اپنے اپنے انداز میں بہت کچھ لکھا ــــ علامہ اقبال کو بھی ان مباحث سے مدت العمر دلچسپی رہی - دلچسپی کیا مطلب، یہ مسائل ان کی فکر اور شعری کاوشوں

میں محوری حیثیت اختیار کیے رہے ـــــ وہ اپنے عہد کے مسائل سے بالخصوص اور امت کے مسائل سے بالعموم جس قدر آگاہ تھے اور ان کے اندر مسائل اور ان کے حل کے لیے جو جدل ہمہ وقت جاری رہتا تھا اس کے پیش نظر بعید ہے کہ وہ زمان و مکان جیسے اہم مسئلے کی دورِ جدید میں تعبیرِ نو اور توضیح کی طرف متوجہ نہ ہوتے۔ انہیں بخوبی احساس تھا کہ "ایں سرِ عزیز را فہم نتواں کرد جز بمعرفت امکنۂ جسمانیات و روحانیات و ازمنۂ ایشاں تا معرفت قرب حق تعالیٰ بر آں آفتد........ و شناخت ایں سر الاسرار کلید کنوزِ معرفت و سبب رسیدن بہ حضرت مالک الملوک"۔

۱۹۲۸ء سے انہوں نے مختلف علماء سے اس ضمن میں جو خط و کتابت کی تھی اس کے نتیجے میں ان کو کئی اصحاب کی طرف سے اس موضوع پر مواد ارسال کیا گیا ہوگا تاہم تک اس مکاتبت کی جو تفصیلات پہنچی ہیں ان کے مطابق ان کو ایک رسالہ حضرت سید انور شاہ کاشمیری علیہ الرحمۃ نے بھی ارسال کیا تھا۔ حضرت علامہ اس کا عنوان "فی درایۃ الزمان" لکھتے ہیں اور اس کے مصنف کا نام قیاساً عراقی بتاتے ہیں ـــــ جناب بشیر احمد ڈار نے جو مضمون "اقبال اور مسئلہ زمان و مکان" کے عنوان سے ماہِ نو کراچی، اقبال نمبر اپریل ۱۹۷۰ء (ص ۱۷۷) میں لکھا تھا اس میں گو زمان کے مسئلے پر تو مطالبات ہی درج ہیں تاہم مذکورہ بالا مکاتبت کی تفصیلات کا خلاصہ سلیقے سے بیان ہو گیا ہے ـــــ ڈار صاحب کے بیان کے مطابق حضرت علامہ کو جو نسخہ فراہم کیا گیا تھا اس میں سہوِ کتابت سے عراقی کا لفظ وارد ہوا تھا اور علامہ نے اس پر قیاس کرتے ہوئے رسالہ کو فخر الدین عراقی کی تصنیف سمجھا۔ اس کا حوالہ ۱۹۲۸ء اورینٹل کانفرنس کے صدارتی خطبہ میں بھی دیا اور بعد ازاں تشکیل جدید........ میں بھی اس سے استفادہ کیا ـــــ اس رسالہ کے دو نسخے تا دمِ تحریر (مراد ہے ڈار صاحب کی تحریر) اقبال اکادمی کے کتب خانے میں تھے۔ ایک تہران کا مطبوعہ نسخہ (رحیم فرمنش ۱۹۵۹ء) اور دوسرا رامپور کا خطی نسخہ ـــــ انہی دونوں نسخوں کو سامنے رکھ کر اقبال اکادمی کے ایک رکن جناب عبدالحمید کمالی نے رسالہ مذکور کا انگریزی ترجمہ کیا جو اقبال اکادمی پاکستان (کراچی) کی طرف سے ۱۹۷۱ء میں شائع کیا گیا۔ کمالی صاحب نے اس ترجمہ کے ساتھ حضرت علامہ کا مکمل صدارتی خطبہ بھی شائع کیا اور اس خطبہ کے متن پر اپنی بعض آراء کا اظہار کیا۔ ان کا کہنا ہے کہ رامپور اور تہران دونوں ہی کے نسخوں میں عراقی کا لفظ موجود نہیں ہے۔ اگر یہ مان لیا جائے کہ علامہ اقبال کو ارسال کردہ نسخہ میں یہ نام درج تھا تو بھی اس سے عراقی مراد نہیں لیا جا سکتا۔ عراقی سے منسوب کرنے کے ضمن میں انہوں نے حفیظ ہوشیارپوری کے حوالے سے ایک دلچسپ بات لکھی ہے ـــــ وہ کہتے ہیں کہ نسخے کی عبارت یوں تھی "از دست ایں ساقی عراقی جمال زلال شیریں مشاہدہ نمایند" ـــــ اس میں ایک قرینہ تو وہ تھا جو علامہ نے مراد لیا اور دوسرا یہ بھی ہو سکتا تھا جس کی طرف حفیظ صاحب نے اشارہ کیا کہ "عراقی جمال" کی ترکیب ساقی کی صفت کے طور پر لائی گئی تھی یعنی "حسن عراق والا" اور عراقی کا لفظ اسم معرفہ کے طور پر نہیں برتا گیا۔

۱۹۷۰ء میں جناب نذر صابری صاحب نے یہی رسالہ "غایۃ الامکان فی معرفۃ الزمان والمکان" کے عنوان سے

سے مکمل پورے شائع کیا اس پر جو مقدمہ صابری صاحب نے تحریر کیا اس میں اس رسالہ کو شیخ تاج الدین محمود بن خداداد اشنوی کی تصنیف قرار دیا۔ صابری صاحب کا خیال تھا کہ اس وقت تک یہ رسالہ عراقی اور عین القضاۃ ہمدانی دونوں سے غلط منسوب ہوتا رہا ہے اور وہ پہلی بار اس رسالے کو صحیح حوالے سے شائع کر رہے ہیں۔

حال ہی جناب لطیف اللہ صاحب نے کراچی سے اس رسالہ کا اردو ترجمہ اور تصحیح شدہ فارسی متن شائع کیا ہے ـــــ اس ترجمہ و تسوید کا دیباچہ جناب ڈاکٹر رضی الدین صدیقی صاحب نے تحریر کیا ہے جس میں رسالہ کے مبحث کا خلاصہ سمٹ آیا ہے۔ خود لطیف اللہ صاحب نے اس پر ایک طویل مقدمہ لکھا ہے۔ صاحب مذکور نے اس رسالہ کی دریافت، اس کے نسخے، حضرت علامہ کا اس سے شغف اور اس کے مصنف سے متعلق تسامحات کا مفصل پس منظر بیان کیا ہے۔ یہ پس منظر اس رسالہ کی دریافت اور اردو اشاعت کے درمیان گذرنے والے ۵۰ سالوں پر محیط ہے لطیف اللہ صاحب کو نذر صابری کی تحقیقات سے اتفاق نہیں ہے اور انہوں نے اپنے نقطۂ نظر کی تائید اور تثبیت کے لیے بالتفصیل دلائل پیش کیے ہیں۔ ان کے خیال میں یہ رسالہ عین القضاۃ ہمدانی ہی کی تصنیف ہے ـــــ داخلی اور خارجی دونوں شہادتوں سے اس دعویٰ کی دلیل فراہم ہوتی ہے ـــــ ان داخلی اور خارجی شہادتوں کے ذیل میں انہوں نے ایرانی محققین خصوصاً (ڈاکٹر رحیم فرمنش اور ڈاکٹر بہمن کریمی کی تصانیف سے بطور خاص استفادہ کیا ہے ـ خود عین القضاۃ کی دیگر معلوم تصانیف میں زیر تبصرہ رسالہ کے حوالے تلاش کیے ہیں اور آخر میں عین القضاۃ کے عام اسلوب تحریر اور اس رسالہ کے اسلوب میں مماثلت ثابت کرنے کے لیے دیگر تصانیف سے وافر اقتباسات فراہم کیے ہیں۔ اس تبصرہ میں ان تمام دلائل کا خلاصہ بیان کرنا بھی ممکن نہیں تاہم مؤلف نے جس قدر مواد معاصر تاریخ، ایرانی ماہرین کی تحقیقات اور تصانیف عین القضاۃ کی داخلی اور اسلوبی شہادتوں سے مجتمع کر دیا ہے اس کے پیش نظر یہ کہنا درست ہوگا کہ یہ رسالہ عین القضاۃ ہی کی تصنیف ہے تاہم مؤلف کی کاوش تحقیق کی داد دینے کے ساتھ ساتھ ہم بصد ادب ان سے گذارش کریں گے کہ علمی تحقیق میں اور خصوصاً زمان و مکان سے متعلق ایک رسالے پر لکھتے ہوئے ایک ٹھیٹ جذباتی تحریر بھلی معلوم نہیں ہوتی۔ ہمارا اشارہ ان کے مقدمہ کے صفحہ ۴۶ کی طرف ہے۔ وہ عین القضاۃ کے اسلوب کے متعلق فرماتے ہیں۔ "ان کی تصانیف میں بشمول غایت الامکان ایسے حصے آتے ہیں جہاں محسوس ہوتا ہے کہ ایک شعلہ نور اعماق قلب سے نمودار ہوا ہے اور آن کی آن میں قاری کو استعجاب اور مسرتوں کی کیفیات سے ہمکنار کرتا ہوا دور بہت دور اپنی اصل سے واصل ہونے کے لیے فضائے بسیط میں گم ہو جاتا ہے" ـــ یہ دور بہت دور کیا ہوتا ہے؟ ایک عام واعظ سے تو اس قسم کی عبارت کی توقع کی جا سکتی ہے مگر غایت الامکان کے مترجم کو یہ بے احتیاطی زیب نہیں دیتی ـــــ کسی حکیم دانا کا قول ہے کہ الٰہیات میں مبنی بہ مکانی استعاروں کا استعمال ہمیشہ خطرناک ہوتا ہے تاہم اس کے سوا چارہ بھی نہیں۔ عالم مادی یا مکان مادی میں اگر الف ب کو مس کر رہا ہے تو ب بھی لازماً ا کو مس کر رہا ہوگا۔ عالم روح میں ایسا نہیں ہوتا۔ خدا میرے قریب ہے مگر ممکن ہے میں اس

سے دور ہوں کہ میں اپنے آپ سے دور ہوں ـــــ اس اقلیم میں الفاظ اپنے لغوی معنی میں کچھ ابلاغ نہیں کرتے۔ اطلاق قلب، دور، وہاں، اونچا، عالی، تعالیٰ، اندرونی وغیرہ لفظی معنی میں کچھ نہیں بتاتے۔ مگر مسئلہ یہ ہے کہ ان اصطلاحات سے مفر بھی نہیں۔ انسانی ذہن جب سوچے گا مکانی استعارے ناگزیر ہوں گے کیونکہ فکر زبان کے سہارے چلتی ہے اور زبان تب بنتی ہے جب ہم عالم زمان و مکان سے دوبدو ہوتے ہیں۔ لہٰذا اگر ایسے الفاظ کے بغیر تحریر چلتی نہ تو نہیں فرا سلیقے یہ مسئلہ ہم نے یونہی نہیں اٹھایا۔ دیگر روایتی تصانیف کی طرح غایت الامکان........ کے مصنف بھی مراتبِ وجود کو مان کر گفتگو کرتے ہیں۔ اور ہر مبحث، ہر توضیح و تشریح اور ہر مسئلے کے پس منظر میں وجود کے مختلف درجات کا تصور ایک مسلمہ حقیقت کے طور پر جھلکتا ہے۔ اس چیز کی طرف علامہ اقبال نے بھی اس رسالہ پر گفتگو کرتے ہوئے اشارہ کیا ہے۔ جدید قارئین جو اس تصور کو ملحوظ رکھنے میں عموماً کامیاب نہیں ہوتے موضوع کو سمجھنے میں دشواری محسوس کرتے ہیں

قاری کو سمجھ لینا چاہیے کہ ایک حد کے بعد انسانی زبان کے عام وسائل اور لغوی مفاہیم بے بس ہو جاتے ہیں اور علامت کی زبان ناگزیر ہو جاتی ہے۔ جب تک وہ یہ چیز پیش نظر نہیں رکھے گا زیر تبصرہ رسالہ میں بھی قدم قدم پر ایسی ہی دشواریوں سے دوچار ہوگا۔ مثال کے طور پر وجود کا لفظ ہے ـــــ ایک تو یہ اپنے عام مفہوم میں استعمال ہوتا ہے، یعنی صفتِ وجود جس کے لیے حس و حرکت مترتب ہوتی ہے ـــــ مگر جب آپ اسے یوں استعمال کریں کہ اللہ کا وجود ہے تو اب یہ استلزامِ صفتِ وجود کے لیے نہیں بلکہ محض بیانِ مفہوم کے لیے استعمال ہوگا کیونکہ اللہ تعالیٰ اپنی ذات سے ہی صفتِ وجود سے نہیں ـــــ بعینہٖ جب آپ مکان کے لفظ کا اطلاق ذاتِ الٰہی پر کریں گے تو یہ فقط بیانِ مفہوم ہوگا لزومِ مکانیت کے مترادف نہ ہوگا۔

مصنفِ رسالہ مروجہ طریقے کے مطابق زمان و مکان کی ماہیت کے بیان یا منطقی اور فلسفیانہ تعریف سے آغاز نہیں کرتے۔ ان کا طریقہ کار نسبتی اور تقابلی ہے یعنی وہ مختلف درجاتِ وجود کو مسلمہ مان کر ان کے مختلف نوع کے زمان و مکان سے بحث کرتے ہیں اور ان کے باہمی فرق کو ایک دوسرے سے موازنہ اور مقابلہ سے واضح کرتے ہیں۔ بعض اوقات ایک ہی درجۂ وجود کے اندر زمان و مکان کی متعدد قسمیں بھی بیان کرتے ہیں جو اس درجۂ وجود کے ذیلی درجات سے متعلق ہوتی ہیں اس کی مثال جسمانیات ـــ Corporeal World ـــ کے مکان کی ہے جسے انہوں نے تین ذیلی اقسام میں تقسیم کیا ہے۔ ان کی شرائط بیان کی ہیں اور متعلقہ حسی اور عقلی مثالیں دی ہیں۔ نیز یہ بھی واضح کیا ہے کہ کونسی شرط پائی جائے تو کس قسم کا مکان ثابت ہوگا اور کونسی شرط مفقود ہو تو نوع مکان کیونکر تبدیل ہو جائے گی۔

اسی طرح زمان کی بھی تین قسمیں ہیں۔ زمانِ جسمانیات، زمانِ روحانیات اور زمانِ الوہی ـــــ ان تینوں میں کیا فرق ہے، اسے بیان کرنے کے بعد مصنف نے ممکنہ اعتراضات کے جواب بھی دیے ہیں۔

لطیف اللہ صاحب نے رسالے کے فارسی متن کے ساتھ اردو ترجمہ بھی مقابل متن کے طور پر شائع کیا ہے۔ ترجمہ

کے بارے میں کچھ عرض کرنے سے پہلے ضروری ہے کہ فارسی متن کے سلسلے میں چند باتیں گوش گزار کر دی جائیں — اوّلاً تو جناب مولف نے اس متن کی تصحیح اور تسویہ کے لیے استعمال کردہ خطی نسخے یا مطبوعہ نسخے کی نشاندہی نہیں کی۔ ان کے مقدمے میں صرف ایک مائیکروفلم سے استفادہ مذکور ہے جس کے اصل نسخے کے بارے میں مقدمہ خاموش ہے۔ دوم متن کو پڑھتے ہوئے بارہا یہ احساس ہوتا ہے کہ سیاق و سباق اور ربطِ کلام کے اعتبار سے نشانات اوقاف کو موجودہ صورت سے مختلف ہونا چاہیے۔ ایسے بعض مقامات پر تو کاتب کی ہنر مندی قیاس کی جا سکتی ہے تاہم یہ کہنا غلط نہ ہوگا کہ فارسی متن میں بھی اصلاح کی گنجائش موجود ہے۔ آئندہ اشاعت میں اگر فارسی متن کو اس کے قدیم مخطوطوں سے ملا کر دیکھ لیا جائے تو ان ممکنہ تسامحات کا ازالہ ہو جائے گا۔

اردو ترجمہ کے بارے میں لطیف اللہ صاحب کی محنت اور دیانت کا پورا پورا اعتراف کرنے کے باوجود ہم یہ کہنے پر مجبور ہیں کہ یہ ایک کمزور اور نرا لفظی ترجمہ ہے۔ وہ شخص جسے فارسی کی شد بد حاصل ہے اور جو تصوف اور فلسفے کی فنی اصطلاحات و تکنیکی تراکیب سے واقف ہے اس ترجمہ کی مدد سے متن کو سمجھ سکتا ہے۔ مگر ظاہر ہے کہ ترجمہ ایسے اصحاب کے لیے تو نہیں کیا گیا۔ ترجمہ کا مقصود تو یہی تھا کہ صرف اردو جاننے والے کے لیے فارسی متن اردو میں منتقل کر دیا جائے تاکہ وہ فارسی سے آشنا نہ ہونے کی وجہ سے اس رسالے سے استفادہ کرنے سے محروم نہ رہے۔ اس لحاظ سے یہ ترجمہ ناکام ہے۔ اپنی رائے کے جواز میں ہم فارسی اور اردو کے اقتباسات کا موازنہ کر سکتے ہیں اور بہت سی مثالیں ہم نے نوٹ کر رکھی ہیں لیکن اس تبصرے کی حد تک ہم خود کو اصولی باتوں تک محدود رکھیں گے۔

پہلی بات تو یہ ہے کہ سارے ترجمے کا اسلوب، انتخاب تراکیب، محاورہ، فقروں کی نشست، تقدیم و تاخیر اور عمومی لہجہ بہت غریب اور نامانوس ہے۔ اگر آپ ۱۹۸۲ء کے اردو قاری کی سہولت کے لیے اردو ترجمہ کر رہے ہیں تو زبان ممکنہ حد تک اس کے لیے قریب الفہم ہونا چاہیے۔ تجربہ اس معاملے میں دو رائیں ہو سکتی ہیں۔ لطیف اللہ صاحب شائد اسی اردو کو ترجیح دینا چاہیں مگر ہمیں دوسرا اشکال یہ ہے کہ سارے ترجمے میں ہر اصطلاحی لفظ کو بالعموم برقرار رکھا گیا ہے۔ اردو پڑھنے والے کو رفت گیا اور ربود تھا کا ترجمہ تو مل جاتا ہے مگر متن کے مفاہیم تک پہنچنے کے لیے کلیدی الفاظ چونکہ فارسی ہی میں رہنے دیے گئے ہیں لہٰذا اکثر مقامات پر فارسی اور اردو میں کچھ ایسا فرق واقع نہیں ہوتا۔

تیسرا اشکال یہ ہے کہ بعض مقامات پر متن کا مفہوم اردو میں درست منتقل نہیں ہو سکا، یا کوئی فقرہ رہ گیا ہے۔ سطور آئندہ میں ہم یہاں وہاں سے چند مثالیں دیں گے جن سے تینوں اعتراضات کی وضاحت ہو سکے گی۔

فارسی	اردو
و قرب حقیقی جز قرب حق تعالیٰ نیست زیرا کہ قرب صفت	اور قرب حقیقی کا اطلاق سوائے حق تعالیٰ کے نہیں ہوتا کیونکہ
اوست و صفت او جز حقیقت نباشد و قرب حقیقی	قرب اسکی صفت ہے اور اسکی صفت بجز حقیقت اور کچھ

آں باشد کہ بہیچ وجہ قابل بعد نباشد نہ بصورت و نہ بمعنی و نہ بوہم و نہ بخیال و فہم کردن قرب بدین کمال باتنزہ تقدس ذات حق تعالیٰ از ہمہ عوارض حدثان و سمات نقصان بغایت (غایت) غامض و باریک است۔ ص ۔ ۶۲

نہیں ہوتی اور قرب حقیقی وہ ہوتا ہے جو کسی سبب سے بھی قابل بعد نہیں ہوتا، بصورت و معنی کی حیثیت سے نہ وہم و خیال کی حیثیت سے، اور ذات حق تعالیٰ کی اس کمال تنزیہہ اور تقدس کے ساتھ اس کے قرب کو تمام عوارض اور نشانات کے نقص کے پیش نظر سمجھ لینا بہت ہی گہرا اور نازک معاملہ ہے

زبان و اسلوب پر قارئین خود غور فرمائیں ہم صرف اپنے دو مؤخرالذکر اشکالات کی طرف اس اقتباس کے ذریعہ اشارہ کریں گے۔ بجز حقیقت، قابل بعد اور تنزیہہ اور تقدس کے ساتھ کو بعینہٖ برقرار رکھنے سے اردو عبارت فارسی سے زیادہ گنجلک ہوگئی ہے۔ پھر یہ بات بھی توجہ طلب ہے کہ کیا 'حیثیت' کا لفظ بڑھانے سے فارسی متن کا مفہوم متغیر نہیں ہوتا؟۔ نیز آخری خط کشیدہ حصہ پر غور کرنے کے باوجود معانی ناپیدا ہی رہتے ہیں۔ عبارت کا یہ حصہ یہ کہہ رہا ہے کہ یہ بات سمجھ لینا کہ اللہ تعالیٰ کے اس کمال قرب کے باوجود ان کی ذات کا تقدس حدوث کے عیوب اور کمی کے نشانات سے پاک ہے نہایت نازک اور گہرا معاملہ ہے۔ اس فقرہ میں کمال کا مرجع قرب ہے تنزہ نہیں جیسا کہ مترجم نے سمجھا۔ اس سے ایک فقرہ اوپر مصنف کہنا یہ چاہتے ہیں کہ حقیقی قرب وہ ہے جو صورتاً، معناً، وہماً اور خیالاً (باعتبار صورت یا باعتبار معنی یا باعتبار وہم و خیال) کسی طرح بھی دوری کو قبول نہیں کرتا۔

وما را فتنۂ خلق و خلق را فتنۂ ما مگرداناد . . . .
ص ۔ ۶۴

اور ہم کو خلق کے فتنہ کا اور خلق کو ہمارے فتنے کا باعث نہ بنائیں۔

یہ لفظ کی جگہ لفظ رکھ کر ترجمہ کرنے کی مثال ہے۔ فتنہ کا لفظ عربی میں اور پرانی فارسی میں آزمائش کے معنی میں آتا ہے۔ یہاں اسی معنی میں برتا گیا ہے جبکہ مترجم نے فتنہ کا لفظ برقرار رکھ کر اردو کا کینڈا مجروح کر دیا ہے۔ اردو میں اس کے معنی صرف فساد، بلوہ اور ہنگامہ کے لیے جائیں گے اور عام اردو دان کیلئے یہ فقرہ بے معنی ٹھہرے گا۔

وحق جل جلالہ متفرد است بادراک کنہ وحدانیت عظمیٰ و متاثر ست باسمی کہ ازآں واحدانیت مبنی باشد
. . . .
. . . .
و نصیبۂ (نصیبہ) خلقیت از طلب ایں وحدانیت جز نظارگی ایں جمال و جلال بودن نیست، نہ حرکت و وہم در او گنجد و نہ عبارتی از و دست وہد و نہ اشارتی بدو ممکن گردد بیت

حق جل جلالہ وحدانیت عظمیٰ کی حقیقت کے ادراک کے ساتھ متفرد ہے اور ایسے اسم کے ساتھ متاثر ہے جس سے وحدانیت کا اظہار ہوتا ہے . . . .
. . . .
اور اس واحدنیت کی طلب سے مخلوق کے حصے میں سوائے اس کے جمال و جلال کی نظارگی کے اور کچھ نہیں ہے، نہ حرکت و وہم کی اس میں سمائی ہے نہ عبارت کا اس میں

عاشقان زانچہ روی با توجز آنکہ لب بہ و زنند و در تو می نگرند بر در مقیم نتوان بود حلقۂ میز نند و می گزرند ص ۔ ۶۸	ذیل ہے نہ اشارت سے وہ بات سمجھ میں آسکتی ہے عاشقوں کی کیا مجال ہے سوائے اس کے کہ اپنے ہونٹ سی لیں اور تیری ذات (جمال و جلال) کو تکتے رہیں تیرے آستانے پر مقیم نہیں ہو سکتے بس کچھ دیر کے لیے حلقہ ڈالتے ہیں اور وہاں سے گزر جاتے ہیں۔

متغزو اور مستاثر کو برقرار رکھ کر اردو میں کیا ابلاغ ہو سکتا ہے یہ قارئین اندازہ کر سکتے ہیں۔ علاوہ ازیں وحدانیت مبنی باشد کے ترجمہ کے لیے وحدانیت کا اظہار موزوں ترجمہ نہیں ہے ۔یہاں اظہار نہیں بلکہ بنیاد مراد ہے۔ حرکت و ہم کو حرکت و دہم لکھنا شاید کتابت کی غلطی ہے مگر عبارت از و دست داون کے لیے عبارت کا دخل درست نہیں۔ عبارت اس تک نہیں پہنچاتی زیادہ درست ہوگا اسی طرح نہ اس کی طرف اشارہ ممکن ہوتا ہے۔ زیادہ بہتر ترجمہ ہوتا۔

شعر کے ترجمہ میں ذات کے بعد (جلال و جمال) کا اضافہ غلط مبحث پیدا کر رہا ہے اور مصنف نے چند سطور قبل جو وضاحت کی ہے اس کے خلاف جاتا ہے۔ آخری مصرعہ میں حلقہ میز ۔نند سے مراد حلقہ ڈالنا یا دائرہ بنانا نہیں بلکہ کنڈی کھٹکھٹانا ہے۔ پرانے گھروں میں اب بھی یہ حلقہ دستک دینے کے لیے لٹکا ہوا مل جاتا ہے۔

واین توحید از زوال و تزلزل بدور ترست و بسلامت و ثبات نزدیکتر (نزدیکتر) از توحید ۔کسانی کہ بعقل تاریک شدہ بدود غفلت و اسیر ماندہ در بند شہوت محجوب گشتہ در حجب فضول، قصد سراپردہ عزت توحید کنند زیرا کہ بآلت وحدت عقل صافی از غفلات و مجرد از شہوات بتوحید رسیدن ہم محال است تا بعقل تاریک مختصر چہ رسد ۔ ص ۔ ۷۰	یہ توحید زوال و انحطاط سے پاک ہے اور سلامتی و ثبات سے نزدیک تر ہے۔ وہ لوگ جو غفلت کے دھوئیں سے عقل کے ساتھ سیاہ ہو گئے اور قید شہوت میں گرفتار ہے اور جن پر فضول (باتوں کے) پردے پڑ گئے وہ کس طرح عزت توحید کا سراپردہ اٹھانے کا ارادہ کر سکتے ہیں جبکہ عقل صافی جو غفلتوں اور شہوتوں سے مجرد ہو چکی ہو اس کے ذریعے سے توحید تک رسائی محال ہے تو تاریک و محدود عقل کے ذریعے توحید تک پہنچنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا

ہمارے خیال میں اس اقتباس میں توحید اور کسانی کے درمیان وقف غلط ہے۔ توحید اور کسانی میں اضافت کا تعلق ہونا چاہیے یعنی از توحید کسانی کہ...... مترجم نے اسی وقف کے مطابق ترجمہ کیا ہے تو دونوں حصوں میں ربط نہیں واضح رہے کہ زوال اور انحطاط ہم معنی ہیں۔ تزلزل ڈھیل اور جنبش کے معنی میں ترجمہ ہونا چاہیے تھا۔ اس سے اگلے فقرے میں غفلت کے دھوئیں سے عقل کے ساتھ سیاہ والا حصہ نہ صرف غلط ترجمہ ہے بلکہ زبان کے اعتبار سے بھی مجہول ہے۔ شہوت کا لفظ دربار

استعمال ہوا اردو میں اس کا کوئی مفہوم سوائے جنسی خواہش کے متداول نہیں ہے۔ قارئین کیا سمجھیں گے! اسی طرح مترجم نے فضول کا لفظ برقرار رکھا اور اردو میں اس کو کھپانے کے لیے (باتوں کے) الفاظ بڑھائے جبکہ فضول یہاں سرے سے بیہودہ، فالتو اور زائد کے رائج الوقت معانی میں استعمال ہی نہیں ہوا۔ یہ اس کے اصل لفظی معنی یعنی بہت سے، زیادہ، بہتات، میں استعمال ہوا ہے۔ قصد سراپردہ عزت توحید میں پردہ اٹھانے کا نہیں بارگاہ توحید تک پہنچنے کا ارادہ کرنے کا ذکر ہے۔ مناسب ہوگا کہ ہم سارے اقتباس کا ترجمہ دوبارہ لکھ دیں۔

یہ توحید ان لوگوں کی توحید کی نسبت زوال اور خلل سے محفوظ تر ہے اور سلامتی اور پختگی سے قریب بھی جو غفلت کے دھویں سے تاریک اور خواہشات میں جکڑی ہوئی عقل جس پر بہت سے پردے پڑے ہوئے ہیں کی مدد سے توحید کی بارگاہ ذی شان کا قصد کرتے ہیں اس لیے کہ توحید تک رسائی تو غفلتوں سے پاک اور خواہشات سے آزاد عقل کے ذریعے اور سہارے سے بھی محال ہے چہ جائیکہ گمراہ اور محدود عقل سے اس تک پہنچا جائے۔

در نور ظہور حق گم کند و آگاہی خود از گم کردن ہم گم کند
ص۔ ۸۲

حق تعالیٰ کے نور ظہور میں گم کردے اور اپنی معرفت کے گم کرنے کو بھی گم کردے

ترجمہ یوں ہونا چاہیے کہ اپنے فراموش کرنے کو بھی فراموش کردے۔

و روح نسیم کل شئی ہالک الا وجہہ جز درین فضا بمشام روح نرسد
ص۔ ۸۲

اور اس فضا میں سوائے کل شئی ہالک الا وجہہ کی روح نسیم کے مشام روح تک کوئی خوشبو نہیں پہنچتی۔

اس فقرہ کے ترجمہ میں مبتدا خبر میں تغیر ہوگیا ہے۔ صحیح ترجمہ کچھ یوں ہوگا۔

اور کل شئی ہالک الا وجہہ کی خوشبو کا جھونکا اس فضا کے علاوہ روح تک نہیں پہنچتا۔

پس بدلائل شرعی اثبات کنیم کہ بجہت مخصوص نیست پس آں مکاں را بیاں کنیم چناں کہ مستفاد بود از مشاہدات بصائر
ص۔ ۹۰

پھر دلائل شرعی سے ثابت کریں گے کہ حق تعالیٰ کا مکان کسی جہت کے ساتھ مخصوص نہیں الغرض اس مکان کو بیان کریں گے جو مشاہدات بصیرت سے مفہوم ہوتا ہے

الغرض غلط ہے۔ یہاں بھی اس کا ترجمہ بعد ازاں، پھر سے ہونا چاہیے۔ مفہوم ہوتا ہے، کونسی اردو ہے یہ ہم سمجھنے سے قاصر ہیں۔ پھر مشاہدات بصائر کو مشاہدات بصیرت کر دیا گیا۔ جبکہ مصنف نے وہی دلائل دیئے ہیں جو حسی مشاہدات، آنکھوں دیکھے تجربے پر مبنی ہیں۔

وباللہ العصمۃ والتوفیق ص۔ ۱۱۰

صرف اللہ کی عصمت اور توفیق کی مدد سے

یہ سمجھنا غلط ہے۔ اللہ کی عصمت کیا مبہم بالفظ کی جگہ لفظ ر کھنے کی مثال۔

اور اللہ ہی حفاظت کرتا ہے اور توفیق دیتا ہے۔

ان مثالوں میں بہت اضافہ ممکن ہے تاہم تبصرہ کے لیے اسی قدر کافی ہوگا۔ قارئین نے ملاحظہ فرمایا ہوگا کہ یہ صرف پہلے ۴۰ صفحات میں سے سرسری مطالعہ سے اخذ کی گئی ہیں۔ جوں جوں آگے بڑھتے جایئے ایسے حصے کم ہوتے جاتے ہیں۔ آخری حصہ اغلاط سے محفوظ ہے تاہم اسلوب کے نامانوس ہونے اور لفظ کی جگہ لفظ رکھتے جانے کے اعتبار سے باقی ترجمہ جیسا ہی ہے ——— مترجم نے بعض جگہ تو اتنا اہتمام کیا ہے کہ املا بھی وہی رکھی ہے جو فارسی میں ہے مثلاً ارادہ کو ارادت، تذکیہ کو تزکیہ اور تنزیہہ کو تنزیہہ۔

ترجمہ کے آخر میں حضرت سلطان المشائخ محبوب الٰہی رحمۃ اللہ علیہ کی تلخیص غایت الامکان اور خواجہ محمد پارسا کی تصنیف فصل الخطاب میں سے اسی مبحث کا خلاصہ بھی دو ضمیموں کی شکل میں دے دیا گیا ہے جو قارئین کے لیے مطالعہ کو تازہ کرنے اور ضروری مباحث کو اختصار سے دیکھنے کی ضرورت پوری کرتے ہیں۔

ترجمے پر تمام اعتراضات از روئے دردمندی درج کیے گئے ہیں۔ آئندہ اشاعت میں کم از کم اسلوب اور اصطلاحی الفاظ کی حد تک اگر اس خامی کو دور کیا جا سکے تو اردو خواں حضرات کے لیے رسالہ کی افادیت واقعی چند در چند بڑھ جائے گی۔

اگر یک ذرّہ کم گردد ز انگیزِ وجودِ من
باین قیمت نمی گیرم حیاتِ جاودانی را

205

قرآن کی ببلوگرافی

مصنف : محمد عادل عثمانی
تبصرہ : محمد اکرام چغتائی

نظر تو ہمہ تقصیر و خرد کوتاہی

نرسی جز بہ تقاضائے کلیم اللّٰہی

ISLAMIC STUDIES

"LITERATURE ON QURAN IN ENGLISH LANGUAGE"

(A bibliography)

فن کتاب شناسی میں ببلیوگرافی کا اصل مقصد یہ ہوتا ہے کہ عام و خاص قارئین کی رسائی ان مآخذ تک کرادی جائے، جو ان کے موضوع یا موضوعات سے گہرا تعلق رکھتے ہیں۔ علوم کی موجودہ تقسیم کے حوالے سے ببلیوگرافی تو علم کتاب داری کا ایک جزو لاینفک ہے اور چونکہ اس علم اور فن تحقیق کا آپس میں چولی دامن کا ساتھ ہے، اس لیے کہ ببلیوگرافی کو کسی بھی موضوع کی تحقیق کی خشت اول کہہ دیا جائے، تو بے جا نہ ہوگا۔ تحقیق کا تو پہلا زینہ ہی ان منابع کو جاننا ہے، جن سے متعلقہ موضوع پر مفید معلومات فراہم ہو سکتی ہیں اور ایسے منابع کا پتہ ببلیوگرافی ہی سے چلتا ہے۔

کئی اور علوم کی طرح ببلیوگرافی کا سنگ بنیاد بھی مسلمانوں ہی نے رکھا اور اس سلسلے میں ایسی شاندار روایات قائم کیں جن کو آج بھی علم کتاب داری کے بڑے بڑے مغربی ماہرین سراہتے ہیں۔ ان میں ایک نام جے۔ ڈی پیرسن کا ہے، جس نے "انسائیکلو پیڈیا آف اسلام" (انگریزی) کی طبع جدید میں "ببلیوگرافی" کے تحت مسلمانوں کی بلند پایہ خدمات کو خراج تحسین پیش کیا ہے۔ اس ضمن میں صرف تین کتابوں کے نام گنوادینا ہی کافی ہے۔ ان میں ایک تو ابن الندیم ہے، جس کی "الفہرست" اتنی صدیاں گذر جانے کے باوجود آج بھی مستند ترین مصادر میں شامل کی جاتی ہے۔ اس کے بعد حاجی خلیفہ کی "کشف الظنون" ہے اور اس عہد میں آغا بزرگ طہرانی کی "الذریعۃ الی تصانیف الشیعۃ" ہے، جس کو اب اضافوں کے ساتھ نئے سرے سے شائع کیا جارہا ہے۔ افسوس مسلمانوں کی قائم کردہ یہ ناقابل فراموش روایات زیادہ عرصے تک قائم نہ رہ سکیں اور دیگر علوم کی طرح انہیں بھی اغیار لے گیا اور پھر انہیں بنا سنوار کر ایک مکمل علم کے درجے تک پہنچا دیا۔ اب ان دنوں اس موضوع پر جو کچھ ترتیب دیا جارہا ہے، وہ اہل مغرب ہی کی خوشہ چینی ہے اور ہم اس کے تتبع ہی کو اپنے لیے قابل افتخار سمجھتے ہیں اور اس موضوع پہ اپنے اسلاف کے درخشندہ کارناموں کو فراموش کردیا ہے۔

مغربی زبانوں میں اسلام پر جو کچھ لکھا جاچکا ہے، وہ اتنا زیادہ ہے کہ اس کا احاطہ کرنا خاصا مشکل ہے۔ اگر مغرب

کے اس تصنیفی سرمائے کا سرسری جائزہ لیا جائے تو یہ حقیقت منکشف ہوتی ہے کہ مغرب کے اسلام شناسوں نے سب سے زیادہ مسلمانوں کی الہامی کتاب یعنی قرآن اور پیغمبر آخر الزماں حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرت پر کتابیں لکھیں ہیں انہیں ایسا کرنا بھی چاہیے تھا کیونکہ پورے دین اسلام کی اساس انہیں دو چیزوں پر استوار ہے۔ سید سلیمان ندوی مرحوم نے "خطبات مدراس" میں سیرت پر اہل مغرب کی کتابوں کی تعداد ایک ہزار سے اوپر بتائی ہے۔ اور اگر پچھلے تقریباً پچاس برس میں چھپنے والی کتابوں کو بھی اس میں شامل کر لیا جائے تو اس تعداد میں سینکڑوں کا اور اضافہ ہو جاتا ہے۔ اس کے برعکس مغربی زبانوں میں قرآن کے جتنے تراجم شائع ہوئے ہیں اور اس پر جو کتابیں طبع ہوئی ہیں، ان کی تعداد ابھی تک تخمیناً بھی نہیں بتائی گئی، لیکن وثوق سے یہی کہا جا سکتا ہے کہ ایسی کتابوں کی تعداد بھی سینکڑوں نہیں بلکہ ہزاروں تک پہنچتی ہے اور اب بھی اس میں روز بروز اضافہ ہوتا چلا جا رہا ہے۔ قرآن پر ایسی کتابوں کی تعداد اتنی زیادہ ہے کہ زیر نظر ببلیوگرافی کے مرتب کو بھی اسے صرف ان مطالعات تک محدود کرنا پڑا، جو صرف ایک مغربی زبان یعنی انگریزی میں طبع ہوئے ان کی اس اولین کوشش کو دیکھتے ہوئے یہ توقع ضرور کرنی چاہیے کہ وہ آگے چل کر مغرب کی دوسری بڑی زبانوں مثلاً جرمن اور فرانسیسی میں قرآن سے متعلقہ کتب کی ایسی ہی ببلیوگرافی مرتب کریں گے۔

یہ ببلیوگرافی "اسلامک سٹڈیز" کے عنوان کے تحت شائع ہوئی ہے اور اس کا ناشر دانشگاہ کراچی کا ادارہ Islamic documentation and information Centre. ہے۔ اس کے مرتب محمد عادل عثمانی صاحب ہیں وہ جن دنوں شاہ عبدالعزیز یونیورسٹی جدہ (۱۹۶۸ء — ۱۹۷۳ء) اور ام القراء یونیورسٹی، مکہ مکرمہ (۱۹۷۹ء) میں کتابدار کے عہدے پر فائز تھے، تو انہوں نے ایک منصوبہ تشکیل دیا، جس کے تحت ایک ایسی ببلیوگرافی کو مرتب کرنا تھا، جس میں اردو، انگریزی اور دیگر مغربی زبانوں میں قرآن سے متعلقہ کتب اور مقالات جمع ہو جائیں۔ اس پر کام تو شروع ہو گیا، لیکن بعد میں مرتب کو احساس ہوا کہ اس طرح منصوبے کا دائرہ بہت وسیع ہو جائے گا۔ چنانچہ یہ فیصلہ ہوا کہ پہلے قرآن پر ان کتابوں کی ببلیوگرافی تیار کر لی جائے، جو انگریزی میں شائع ہوئی ہیں۔ یہ صرف کتب تک ہی محدود ہوں۔ اور اس میں مقالات کو شامل نہ کیا جائے۔ چنانچہ یہ ببلیوگرافی انہی خطوط پر مدون ہوئی ہے۔ اس کی افادیت سے انکار نہیں ہو سکتا، لیکن کیا اچھا ہو کہ مرتب نے اس نہج پر جو کام اردو اور دیگر مغربی زبانوں کے حوالے سے کر رکھا ہے، وہ بھی علیحدہ علیحدہ کتابی شکل میں منظر عام پر آ جائے اور پھر مقالات کی بھی ایک الگ جامع اور مبسوط ببلیوگرافی تیار کر لی جائے۔

اس ببلیوگرافی کے پچانوے صفحات ہیں۔ اشخاص اور موضوعات کے اشاریے کے علاوہ اس ببلیوگرافی کو مندرجہ ذیل سات حصوں میں تقسیم کیا گیا ہے:

(۱) فہارس مخطوطات و کتب

(۲) اشاریے اور فرہنگیں

(۳) تراجم قرآنی اور نقل لفظی
(۴) منتخبات قرآن کے تراجم
(۵) تفاسیر
(۶) قرآنی مطالعات
(۷) مقالات خصوصی

مرتب نے ہر حصے کے شروع میں مختصر سا تعارف بھی لکھا ہے۔ اس میں ہر موضوع کا سرسری سا جائزہ پیش کیا گیا ہے اور اس سے متعلق بعض اہم کتابوں کی نشاندہی بھی کی گئی ہے۔ مرتب کے یہ تبصرے مختصر تر ہیں، لیکن ان سے جہاں مرتب کی موضوعاتی دشواریوں اور حد بندیوں کا احساس ہوتا ہے، وہاں عام قارئین کو متعلقہ معلومات کی فراہمی کے کٹھن مراحل میں کچھ آسانیاں بھی پیدا ہو گئی ہیں۔ اس اعتبار سے ان مختصر تعارف ناموں نے زیر نظر ببلیوگرافی کی افادیت کو مزید بڑھا دیا ہے۔

اس میں شک نہیں کہ مرتب نے اس ببلیوگرافی کو بڑی محنت اور جانفشانی سے ترتیب دیا ہے اور معلوم نہیں کہاں کہاں سے حوالوں کو جمع کر کے اتنی خوش اسلوبی اور حسن ترتیب کے ساتھ ارباب علم کے روبرو پیش کیا ہے۔ اس کے باوجود اس کے مندرجات کے سرسری مطالعے ہی سے بعض ایسی باتیں سامنے آتی ہیں، جو سنجیدہ قارئین کی نظر میں ضرور کھٹکتی ہیں۔ ایسے چند تسامحات درج ذیل ہیں:

(۱) جیسا کہ عنوان سے ظاہر ہے، یہ فہرست صرف ان کتابوں پر مشتمل ہے، جو اب تک قرآن پر انگریزی میں طبع ہوئی ہیں۔ بظاہر اس کی پابندی تو کی گئی ہے، لیکن پھر بھی کہیں کہیں ایسی کتابوں کے حوالے آگئے ہیں، جو مطلقاً انگریزی میں نہیں۔ مثلاً صفحہ سات پر پرسخہ کی فرانسیسی کتاب کا حوالہ (نمبر ۲۷) یا صفحہ ۳۷ پر جلال الدین سیوطی کی "طبقات المفسرین" (عربی متن) کا حوالہ (نمبر ۱۷۲)۔

(۲) اس فہرست کی طباعت دیدہ زیب ہے اور اسے جدید طباعتی طریقے سے چھاپا گیا ہے۔ اس التزام کے باوجود اس میں بہت سی اغلاط رہ گئی ہیں۔ اگر انہیں درست کر دیا جاتا، تو کتاب کی افادیت میں یقیناً اضافہ ہوتا۔ بعض جگہوں پر ان طباعتی اغلاط نے ایسی صورت پیدا کر دی ہے کہ اصل حوالے کو سمجھنے میں دقت محسوس ہوتی ہے۔

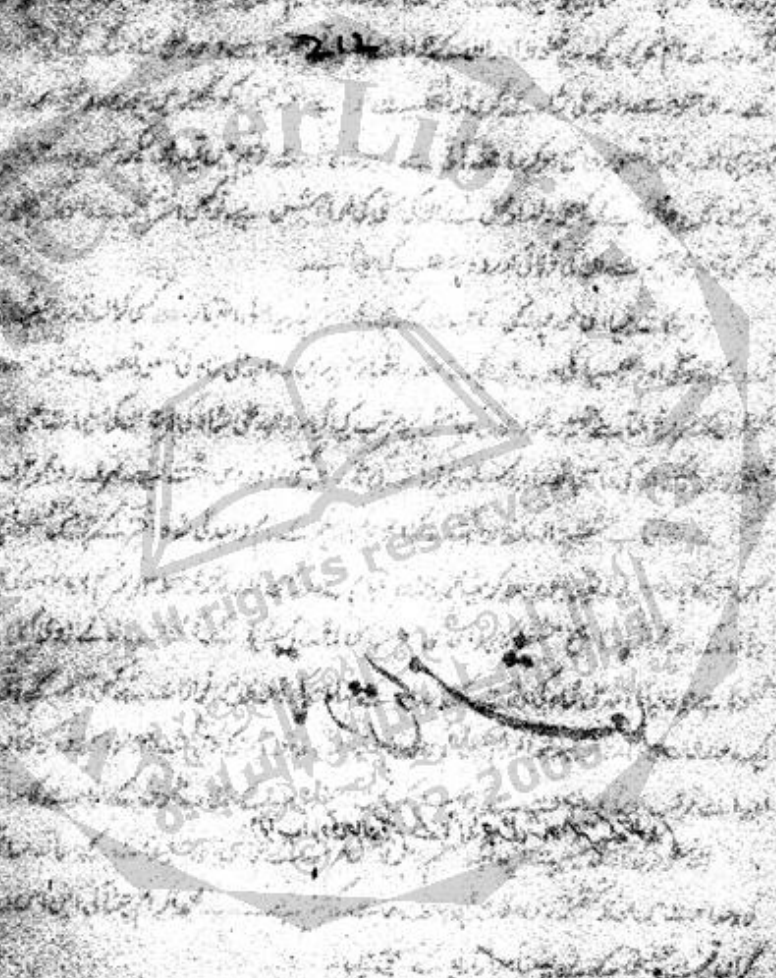
(۳) اس کے مرتب خود ایک تجربہ کار کتابدار ہیں اور وسیع عملی تجربہ بھی رکھتے ہیں، اس لیے ان سے یہ توقع کی جا سکتی ہے کہ وہ حوالوں کو ویسے ہی درج کریں گے، جیسے ان کو علم کتابداری کے مطابق درج ہونا چاہیے لیکن ایسا نہیں ہوا اور حوالہ دینے کے مسلمہ اصولوں کی ہر جگہ پابندی نہیں کی گئی۔ متعدد کتابوں کے سنین اشاعت نہیں لکھے گئے اور اگر کوئی کتاب عکسی طور پر شائع ہوئی ہے، تو اس کے ہمراہ "ری پرنٹ" کے الفاظ بھی استعمال

نہیں ہوتے۔ اصولی طور پر ایسی ببلیوگرافی میں شامل تمام مندرجات کو بالکل درست ہونا چاہیے۔

(۴) اس ببلیوگرافی پر سنِ طباعت نہیں دیا گیا، لیکن بعض قرائن سے یہ ۱۹۸۳ء کی مطبوعہ معلوم ہوتی ہے۔ اس سن کے بعد قرآن کے جو نئے تراجم شائع ہوئے ہیں مثلاً احمد علی کا ترجمہ (مطبوعہ ۱۹۸۴ء) اور جو نئی کتابیں منظرِ عام پر آئی ہیں، وہ تو اس ببلیوگرافی کے آئندہ ایڈیشن میں ضرور شامل ہوں گی، لیکن اس سن یعنی ۱۹۸۳ء سے قبل کی بعض انگریزی کتب اس فہرست میں شامل ہونے سے رہ گئی ہیں۔ یہاں ایسی کتابوں کے نام بخوفِ طوالت نہیں دیے جا رہے یقیناً فاضل مرتب ایسی کتابوں کو بھی اگلے ایڈیشن میں شامل کر لیں گے۔

تاریخِ مشغلہ

(نواب آبادی جان بیگم کے نام واجد علی شاہ اختر کے خطوط)

مصنف : محمد اکرام چغتائی
تبصرہ : انور جاوید

قیمت : ۳۶ روپے
صفحات : ۱۲۰
سائز : ۲۲ × ۳۶ / ۱۶
ناشر : پاکستان رائٹرز کوآپریٹو سوسائٹی، ۷۔ شاہراہ قائداعظم، لاہور ۔ ۳

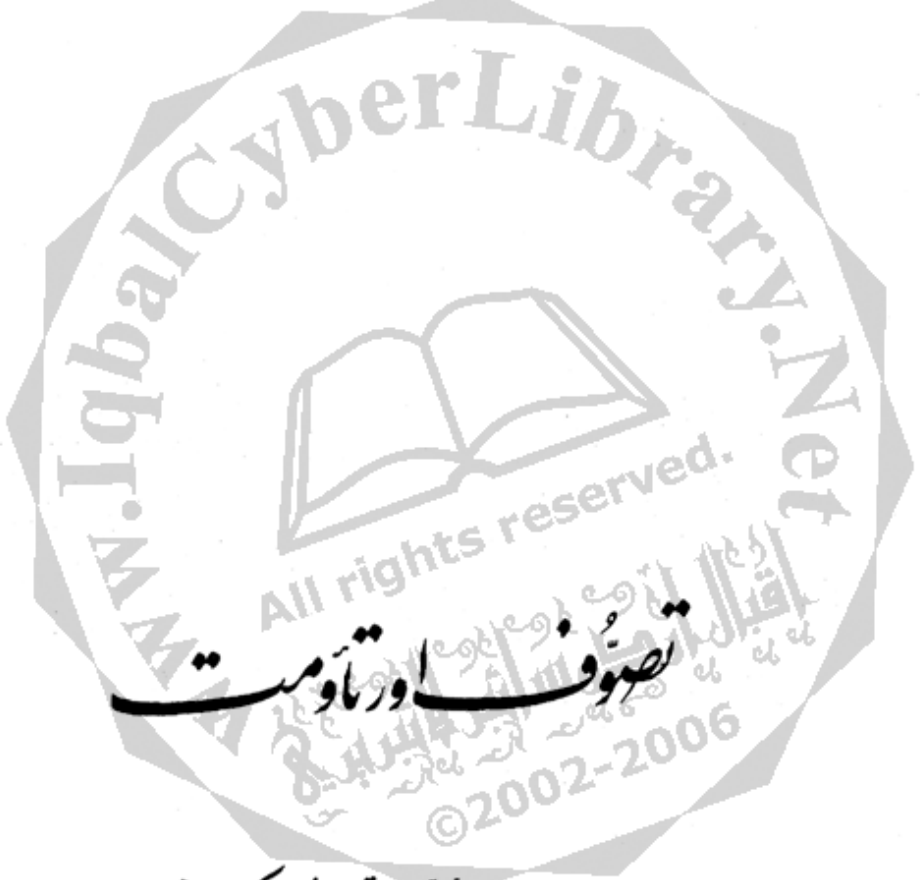
مغلیہ سلطنت کے زوال کے وقت دہلی کی روزمرہ زندگی میں سیاسی بے اطمینانی اور اقتصادی سرد بازاری کے برعکس اودھ میں معاشی فارغ البالی اور عیش پسندی عروج پر تھی۔ اور معاش کی طرف سے مطمئن معاشرے کے سامنے جب کوئی بلند مقصدِ حیات نہ ہو تو وہ خوش وقتی، لہو و لعب اور رواد و دہش کی طرف راغب ہو جاتا ہے۔ عیش و عشرت کا بڑھا ہوا رجحان یوں تو شجاع الدولہ ہی کے عہد سے نظر آتا ہے لیکن آصف الدولہ کے زمانے میں جمالیاتی ذوقی ہر کس و ناکس کی زندگی کا مطمحِ نظر بن کر رہ گیا تھا، اور یہ سلسلہ ایک تواتر کے ساتھ اودھ کے آخری حکمران واجد علی شاہ تک چلتا رہا۔

زیرِ نظر کتاب تاریخ کے اس دور سے تعلق رکھتی ہے جب انگریز استبداد کی مکروہ قوّتیں ہندوستانی ریاستوں کی خود مختاری اور سالمیت کے ساتھ خونیں آنکھ مچولی کھیل رہی تھی ——— "ہم پہلے کسی دیسی حکمران کی ریاست پر قبضہ کرتے ہیں اور پھر معزول فرمانروا یا اس کے جانشین کو بھی کھول کے بدنام کرتے ہیں" سر جان کے Sir John Kay ——— کا یہ قول انگریز حکمتِ عملی کا نمایاں اصول ہے جس کی تان اودھ پر آکر ٹوٹی ——— اودھ کی سلطنت کا زوال چونکہ واجد علی شاہ کے عہد میں ہوا تھا، اس لیے فرنگی پروپیگنڈے کا شکار ہونا اور تاریخ کی نظر میں مشکوک ٹھہرنا واجد علی شاہ کا مقدر تھا ۔ یہ بات اپنی جگہ بجا، مگر اس حقیقت سے بھی انحراف نہیں کیا جاسکتا کہ واجد علی شاہ فطری طور پر وافر جمالیاتی احساس اور شاعرانہ ذوق کے حامل تھے اور ولی عہدی کے زمانے ہی سے حُسنِ غمزہ و ادا ان کے لیے نشاطِ زیست کا سامان رکھتا تھا، اور پری خانے کی نشستیں، رس کے ناٹک، رقص و موسیقی کی محفلیں، حسینانِ بازاری کی صحبتیں اور مصاحبات کے جلسوں کے مشاغل زخشِ عمر کے ساتھ ساتھ جوان اور اقتدار کے ساتھ ساتھ منہ زور ہوتے چلے گئے۔

واجد علی شاہ کو شاعری، موسیقی، رقص اور اداکاری کے ساتھ ساتھ تصنیف و تالیف کا بھی شوق تھا۔ ان کے تصنیفی سرمائے میں فارسی اور اردو نظم و نثر کی ستّو سے زیادہ کتب بیان کی جاتی ہیں۔ ان کی نثری تصنیفات میں مکتوبات کے کچھ مجموعے بھی داخل ہیں جو ان خطوط پر مشتمل ہیں جو مٹیا برج میں سکونت اور فورٹ ولیم میں قید کے دوران انھوں نے لکھنؤ میں مقیم اپنی محلات اور بیگمات کے نام تحریر کیے۔ یہ خطوط اور ان کے جوابات نفسیاتی اعتبار سے واجد علی شاہ کے لیے قیدِ تنہائی میں ایک بڑا سہارا تھے۔ ان خطوط سے واجد علی شاہ کے کردار، شخصیت اور بے اعتدالیوں کو سمجھنے میں بیحد مدد ملتی اور اُودھ معاشرے کی تہذیبی اور اخلاقی تصویر واضح ہو کر سامنے آتی ہے۔ بادشاہ فورٹ ولیم میں قید ہیں لیکن حسن پرست طبیعت کی دیوانگی کا اس عالم میں بھی یہ حال ہے کہ کبھی دلدار محل سے ان کی مِسّی کی خواہش ہے تو کبھی اختر محل سے ان کی زلفوں کے بالوں کی آرزو، اور کبھی جعفری بیگم سے ان کی دُلائی اور دوپٹہ طلب کیا جاتا ہے۔

یہ مراسلات بنیادی طور پر نجی نوعیت کے ہیں اور ہر چند یہ ادبی اعتبار سے کسی گراں قدر حیثیت کے حامل نہیں لیکن اُردو کے تاریخی اور عمرانیاتی ادب میں ایک معتد بہ اضافہ ضرور ہیں۔ واجد علی شاہ کی مشہور تصنیف "بنّی" سے ان خطوط کے نَو (۹) مجموعوں کا سراغ ملتا ہے جنھیں خود ان کی فرمائش پر مرتب کیا گیا۔ واجد علی شاہ کی طرح ان کی بیگمات بھی انھیں پابندی سے خط لکھتی رہیں لیکن ان کی خاصی تعداد دستبردِ زمانہ کی نذر ہو گئی، اور اس وقت ایسے صرف دو مجموعوں کا حوالہ ملتا ہے۔

زیرِ نظر کتاب مشغلۃ السلطان نواب آبادی جان بیگم کے نام واجد علی شاہ اختر کے چوبیس ۲۴ خطوط پر مشتمل مجموعہ ہے جس میں کا پہلا خط ۱۱ ذیقعد ۱۲۷۲ھ کو مٹیا برج میں قیام کے دوران اور آخری خط ۱۳ محرم ۱۲۷۶ھ کو بادشاہ کی فورٹ ولیم سے رہائی کے بعد لکھا گیا۔ تاریخ مشغلہ کا یہ واحد قلمی نسخہ اس وقت آسٹریا کے قومی کتب خانے (وی آنا) کے شعبۂ مخطوطات میں محفوظ ہے جو غالباً واجد علی شاہ کی وفات کے بعد ان کے سامان کی نیلامی میں نوادرات کے کسی تاجر کے ہاتھ لگا اور آسٹریا پہنچ گیا۔ ایک صدی سے زائد عرصہ بعد محمد اکرام چغتائی ہماری ادبی اور تہذیبی تاریخ کا یہ گمشدہ خزانہ اس دور افتادہ مقام سے ڈھونڈ لائے اور اسے مرتب اور زیورِ طباعت سے آراستہ کر کے تاریخ و ادب کے طالب علموں کے افادے کا سامان کیا۔

ان خطوط کی تاریخی حیثیت اپنی جگہ مسلّم، مگر فاضل مرتب کے حواشی اور تعلیقات کے ساتھ ساتھ ان خطوط کے پس منظر کی وضاحت میں ان کا تحقیقی دیباچہ بھی بہت خاصے کی چیز ہے ــــــ محمد اکرام چغتائی اپنی اس دریافت اور اس پر گراں قیمت تحقیق کے لیے یقیناً مبارکباد کے مستحق ہیں۔

تصوف اور تاؤمت

مصنف : توشیہیکو ایزوتسو

تبصرہ : حسن عبدالحکیم (گے ایٹن)

ترجمہ : محمد سہیل عمر

216

ذات را بے پردہ دیدن زندگی است

بر مقامِ خود رسیدن زندگی است

SUFISM AND TAOISM

(A comparative study of Key Philosophical concepts)

Toshihiko Izutsu,

University of California Press, 1984.

بیسویں صدی کی چھٹی دہائی کے وسط میں جاپانی عالم، فلسفی اور ماہر لسانیات توشیہیکو ایزوتسو نے ایک کتاب شائع کی جس کا عنوان تھا "تصوف اور تاؤمت کے کلیدی فلسفیانہ تصورات کا تقابلی مطالعہ"۔ مصنف ان دنوں میکگل یونیورسٹی کینیڈا میں فلسفۂ اسلام کے استاد تھے۔ کتاب لکھی تو انگریزی میں گئی تھی لیکن چھپی جاپان سے۔ یہ کتاب کسی بڑے امریکی یا یورپی ناشر کے ہاں سے بھی شائع ہوئی ہوتی تب بھی خدشہ یہی تھا کہ چھاپے خانوں سے امڈنے والے ماہوار کتابی سیلاب میں گم ہو کر رہ جاتی اس کا نام بھی ایسا تھا کہ اسے زیادہ فروخت ہونے والی کتب میں شامل نہیں کر سکتا تھا۔ پھر جب اسے جاپان سے شائع کیا گیا تو کاروبارِ کتب سے آشنا کوئی شخص بھی پیشین گوئی کر سکتا تھا کہ کتاب بے نام ونشان دفن ہو جائے گی۔ ایسا ہوا نہیں۔ بلکہ حسین نصر کے الفاظ میں کہیے تو "اس کتاب کے چھپنے کے بعد سے ابن عربی اور مابعد الطبیعیاتی تصوف کے بارے میں ہر تصنیف پر اس کا اثر پڑا ہے ...... (اور) گذشتہ پندرہ سال میں تصوف کا سرسری مطالعہ بھی ایزوتسو کے اثرات کی وسعت کا انکشاف کرنے کے لیے کافی ہے"۔ گذشتہ دو یا تین دہائیوں میں یہ فی الحقیقت اشاعتِ کتب کے انتہائی غیر معمولی واقعات میں سے ایک ہے۔

راقمِ تبصرہ کو جن کتب سے دلچسپی تھی ان میں ایزوتسو کے بار بار حوالے دیکھ کر اس کا جذبۂ تجسس بیدار ہوا۔ اس نے کتاب کا نسخہ حاصل کرنے کی متعدد کوششیں کیں ــــــ سکول آف اورینٹیل اینڈ افریقن سٹڈیز کے کتب خانے کی فہرست میں اس کتاب کے دو نسخے مندرج تھے۔ دونوں ہی الماری میں سے غائب (کتاب نکلوانے والے اگر اسے واپس کرنے سے انکار کر دیں تو کتاب کے لیے اس سے بڑا اعزاز کیا ہوگا!)

اب کیلیفورنیا یونیورسٹی پریس نے اس کتاب کا نظرِ ثانی شدہ ضخیم تر ایڈیشن شائع کیا ہے۔ اس کی قیمت اگرچہ اتنی زیادہ ہے کہ بہت سے قارئین کی قوتِ خرید سے باہر ہو گئی ہے تاہم تقابلِ ادیان سے دلچسپی رکھنے والے تمام

لوگوں کو یہ ایک اہم خدمت ہے جس کا وہ خوشی سے استقبال کریں گے۔

کتاب کا عنوان قدرے غلط فہمی پیدا کرتا ہے۔ یہ کتاب تصوف کے متنوع اور عمومی تصورات اور تاوٴمت کے مابعد الطبیعیاتی تصورات کا موازنہ نہیں ہے۔ کتاب کا نصف سے زیادہ حصہ محی الدین ابن عربیؒ کے علوم کے مطالعے اور توضیح پر مشتمل ہے۔ اس کام کے لیے مصنف نے صرف فصوص الحکم اور کاشانی کی شرح پر انحصار کیا ہے۔ فتوحاتِ مکیہ یا کسی دوسرے مختصر رسالے کا کوئی حوالہ نہیں۔ اس طریقے کا معقول جواز موجود ہے کیونکہ فصوص الحکم شیخ ابن عربیؒ کی تحریروں کا خلاصہ بھی ہے اور تجمیع کی نمائندہ بھی۔

یہ کہنا غالباً درست ہوگا کہ ابن عربیؒ اسلامی تاریخ کے سب سے زیادہ متنازعہ فیہ مفکر ہیں۔ کل بھی اور آج بھی کتنے ہی مرد و زن کے لیے وہ لفظی معنی میں بھی شیخ اکبر (عظیم ترین روحانی مرشد) رہے ہیں جو ان کے ایمان کو جلا اور ذہن کو روشنی عطا کرتے ہیں۔ ان سے کہیں زیادہ وہ لوگ ہیں جن کے لیے وہ بظاہر ایک خطرناک "زندیق" ہیں جس نے اسلام کے پیغام کو توڑ مروڑ کر ناقابل شناخت بنا دیا اور ایمان کی بنیاد کھود ڈالی۔ ان کے انداز تحریر سے اس مناظرے کو اور ہوا ملی۔ ان کو یقین تھا کہ ان کی تصانیف الہامِ ربانی کے زیرِ اثر لکھی جا رہی ہیں لہٰذا ان میں کوئی ترمیم نامناسب ہے خواہ یہ ترمیم بات کو واضح اور معقول انداز میں کہنے کے لیے ضروری ہی کیوں نہ ہو۔ کہتے ہیں کہ وہ اپنے لکھے کو کبھی نہ تو بدلتے تھے نہ نظرِ ثانی کرتے تھے۔ نتیجہ یہ ہے کہ آپ بہت بھی چھوٹ دیں تو بھی یہ کہنا پڑتا ہے کہ (ان کی تحریر) قاری کے لیے پریشان کن ہوتی ہے اور اس میں تقریباً ہمیشہ غلط فہمی کی گنجائش رہتی ہے۔ اس پر مستزاد یہ کہ جن موضوعات پر وہ لکھتے ہیں وہ از خود ہی دشوار ہیں۔

اگر سیاق و سباق سے الگ کر لیا جائے تو ان کے بہت سے بیانات ٹھیٹھ اسلامی نقطۂ نظر سے باعثِ فساد گردانے جائیں گے۔ آج کل کسی تحریر کا جو محرک یا نیت ہو سکتی ہے اس کے مطابق پرانے مصنفین کو پرکھنا اچھی چیز نہیں مگر جی چاہتا ہے یہ مان لیا جائے کہ ابن عربی اپنے قارئین کو عمداً جھنجوڑنے کی کوشش کرتے ہیں۔ کسی فکری یا روحانی ڈھرے سے قاری کو نکالنا ہو تو ذہنی جھٹکا دینے کی یہ تکنیک اپنا جواز رکھتی ہے خواہ اس میں قاری کو تکلیف ہی کیوں نہ پہنچتی ہو۔ مگر بعض اوقات یہ محسوس ہوتا ہے کہ ابن عربی لوگوں کی ملامت لینے کے لیے یا "زندقہ" کا الزام لگوانے کے لیے جان بوجھ کر اس انداز میں لکھتے ہیں۔ البتہ جس شخص نے ان کے مختصر رسالوں کا مطالعہ کیا ہو یا جو ان کی زندگی کی تفاصیل سے واقف ہو اسے یقیناً معلوم ہوگا کہ وہ شریعت کی کیسی سختی سے پابندی کرتے تھے اور اپنے نقشِ قدم پر چلنے والوں سے بھی شریعت کی ایسی ہی کڑی پابندی کا تقاضا کرتے تھے۔ جو لوگ ابن عربی کو یونہی بلا جواز رد کرنے کی کوشش کرتے ہیں انھیں یہ یاد رکھنا چاہیے کہ عہدِ حاضر میں مسلمانوں کی عظیم ترین شخصیات میں سے ایک امیر عبدالقادر الجزائری ہیں جنھوں نے الجزائر پر فرانسیسیوں کے حملے کے خلاف ۱۸۳۲ء سے ۱۸۴۷ء تک جہاد کیا اور جرأت

شرافت اور مردانگی کی ایسی مثال قائم کی جس کی نظیر امت کی حالیہ تاریخ میں بہت کم ملتی ہے۔ امیر عبدالقادر ابن عربی کی تعلیمات کے بہت شائق اور پیروکار تھے۔ اپنے طویل جلاوطنی کے زمانے میں انہوں نے ابن عربی کی تعلیمات کی ایک بڑی شرح تصنیف کی۔ ایسی شخصیت پر "کفر" کا الزام نہیں لگایا جا سکتا۔

یہ تو سامنے کی چیز ہے کہ ابن عربیؒ کی تحریریں کچھ منظم نہیں ہیں۔ پروفیسر ایزوٹسو کا ذہن اتنا نتھرا ہوا ہے کہ شاید یہ کہنا درست ہوگا کہ انہوں نے اس صوفی مرشد کے افکار کو ایک مربوط نظام کے قالب میں کچھ زیادہ ہی ڈھال دیا ہے۔ یوں بھی ہو تب بھی انہوں نے ایک محال کو (یا یوں کہیے کہ جسے ناممکن سمجھا جاتا تھا) ممکن بنا دیا ہے۔ یعنی فصوص الحکم میں جو عقائد و تعلیمات بیان ہوئے ہیں وہ ان تمام لوگوں کے لیے اب قابل فہم ہو گئے ہیں جو ان کو سمجھنے کے لیے کاوش کرنے پر تیار ہوں۔ یہاں میں ایک ذاتی تجربہ بیان کرتا چلوں ——— آں ری کوربیں کی تصنیف ___ Creative Imagination in the Sufism of Ibn-e-'Arabi ——— ایک غیر معمولی کتاب ہے۔ چند سال قبل جب میں نے یہ کتاب پڑھی تھی تو کتاب تو بہت پسند آئی مگر دو مرتبہ پڑھنے کے بعد بھی مجبوراً یہ تسلیم کرنا پڑا (غصے اور خفت کے باوجود) کہ کوربیں کا لگ بھلگ چوتھائی بیان میری سمجھ میں آسکا ہے۔ ایزوٹسو میں قوی فکر، گہرائی میں جا کر بات سمجھنے والا ذہن اور موضوع پر مکمل گرفت کا اجتماع نظر آتا ہے اور اس اجتماع کی مدد سے وہ ان تمام مبہم اور پریشان کن چیزوں کو حل کر دیتے ہیں، جن قارئین کو اس کام سے دلچسپی ہے وہ محسوس کریں گے کہ بالآخر وہ یہ سمجھنے میں کامیاب ہو گئے ہیں کہ ابن عربیؒ نے کہا کیا ہے۔ ان کو اتفاق ہو یا نہ ہو اور وہ ان تحریروں کو اسلام کے "راسخ العقیدہ" تصور کے مطابق سمجھیں یا نہ سمجھیں یہ غیر متعلق چیز ہے۔ اہم نکتہ یہ ہے کہ ابن عربیؒ اتنی بڑی علمی شخصیت کے مالک ہیں اور صدیوں تک مسلمانوں کی سوچ پر ان کا اتنا اثر رہا ہے کہ ان کے بارے میں کوئی فیصلہ صادر کرنے سے پہلے ان کو سمجھنا لازم ہے۔ ان کے ناقدین میں سے چند ہی نے یہ زحمت گوارا کی ہوگی۔

خود ایزوٹسو کا قول ہے کہ "فی الواقع ابن عربی کی تمام فلسفہ طرازی کا مرکزی حصہ جو وجودیات سے متعلق ہے حیران کن حد تک سادہ اور پختہ غیر متغیر ہے۔ جن زاویوں سے وہ اس مرکز کا جائزہ لیتے ہیں وہ بار بار بدلتے اور حرکت کرتے رہتے ہیں لہٰذا ہر قدم پر اس مرکز کا ایک نیا پہلو سامنے آتا ہے۔ ہر نیا زاویہ اس کا ایک غیر متوقع پہلو ظاہر کرتا ہے۔ ان معاملات میں ان کے الفاظ میں "ہم ہمہ وقت اس جگہ ہوتے ہیں جہاں ناقابل بیان کی سرحد شروع ہوتی ہے"۔ ابن عربی کا سامنا بھی انہی قریب قریب لاینحل مسائل سے تھا جو ان سب لوگوں کو درپیش ہوتے ہیں جو الہامی علم کی صورت گری انسانی زبان اور انسانی تصورات کے سانچوں میں کرنے کی کوشش کرتے ہیں جبکہ ایسا علم ان سانچوں کو مشکل ہی قبول کرتا ہے۔ کتاب میں آگے چل کر ایزوٹسو لکھتے ہیں کہ "ابن عربی کی فکر کی امتیازی خصوصیت اس کا تہہ دار ہونا ہے۔ کسی اہم مسئلے کی موجودگی میں وہ عموماً اپنی فکر بھرپور تماثیل کی مدد سے مختلف سمتوں اور مختلف شکلوں میں پھیلاتے جاتے ہیں۔ میرا خیال ہے

کہ اس کی بڑی وجہ ان کے تجربات کی غیر معمولی گہرائی اور زرخیزی ہے جو ان کی سوچ کی تہہ میں ہمیشہ موجود ہوتی ہے۔ باطنی تجربے کی گہرائی اور گیرائی ان کے ہاں تھی ہی اتنی کہ اس کے لیے اسالیب اظہار کا تنوع ضروری تھا۔"

پانچ سو صفحات کی اس کتاب کا خلاصہ عرض کرنا بدیہی طور پر ناممکن کام ہے خصوصاً جبکہ اس میں دلائل اس قدر گتھے ہوئے ہوں۔ زیادہ سے زیادہ یہ کیا جا سکتا ہے کہ چند نکات کی طرف اشارہ کر دیا جائے جو خصوصی دلچسپی کی چیز ہوں خواہ اس عمل میں ان نکات کو سیاق و سباق سے علیحدہ کرنا پڑے۔

سب سے پہلے تو ابن عربیؒ پر عائد کیے جانے والے ـــــ Pantheism ـــــ کے الزام سے نمٹنا ضروری ہے ان پر یہ الزام متعدد مستشرقین نے عائد کیا اور پھر مسلمان اہل علم وہاں سے یہ چلتا ہوا لفظ لے اڑے ہیں کیونکہ اسے برتنا آسان تھا۔ اس لفظ ـــ Pantheism ـــ کے صحیح معنی کا تعلق ان عقائد سے ہے جو خدا مساوی دنیا اور دنیا مساوی خدا کی تعلیم دیتے ہیں اور ان کی بڑی امتیازی خصوصیت یہ ہے کہ وہ خدا کو ماوراء ماننے سے انکار کرتے ہیں۔ اگر کسی نے ابن عربیؒ کو بالکل ہی نہ سمجھا ہو تو اور بات ہے لیکن جاننے بوجھنے ایسا الزام ان پر کوئی بھی عائد نہیں کر سکتا جو قرآن کے بنیادی اصولوں کے خلاف ہو۔ خدائے مطلق، اللہ تعالیٰ اپنی دروں ترین حقیقت و غایت میں ان کے نزدیک نہ صرف تمام مخلوقات سے کاملاً ورا اور بلند ہے بلکہ ان تمام تصورات سے بھی جن میں مخلوقات اسے قید کرنے کی سعی کرتی ہیں۔ کاشانی کہتے ہیں کہ مطلق کو کسی متعین صورت کا اسیر نہیں کیا جا سکتا۔ اس کی وضاحت میں لکھتے ہیں کہ "ہر وہ شے جسے کسی حد میں مقید کر دیا گیا ہو بایں وجہ مخلوق ہوگی" مزید لکھتے ہیں کہ "حقیقت واحدہ جو تمام انفرادی تعینات میں ظاہر ہوتی ہے۔ ان تعینات کے حاصل جمع سے مختلف ہے۔" یہ حلول و اتحاد کے عقائد کی صریح تردید ہے۔

کتاب کے ابتدائی حصے میں ہی ابن عربیؒ کے ناقدین کی ایک رائے کی قلعی کھل گئی ہے۔ یہ لوگ ان سے منسوب کرتے ہیں کہ وہ انسان مخلوق اور اللہ کے درمیان ایک طرح کے مکمل اتحاد (ایک ہو جانے) کے قائل تھے۔ ایزوٹسو کے بیان کے مطابق: "شعوری تجربے کی ان عام شکلوں ہی میں نہیں جو عالم طبیعی سے متعلق ہیں بلکہ باطنی تجربے کی بلند ترین حالتوں میں بھی ابن عربیؒ کے خیال میں ناظر اور منظور کا امتیاز پوری طرح باقی رہتا ہے۔ صوفیاء اللہ کے ساتھ ایک ہو جانے کا اکثر ذکر کرتے ہیں۔ ابن عربیؒ نے خاص طور پر کہا ہے کہ "اتحاد کامل صرف ایک مغالطہ ہے خواہ صوفیاء کا ہو خواہ ان کے اقوال کی غلط شرح کرنے والوں کا۔" اس سے وہ معروف مقولہ یاد آتا ہے "العبد یبقی العبد ولو ترقّی"۔ (بندہ بندہ ہی رہتا ہے خواہ کتنا ہی بڑھ جائے۔) مخلوق ہمیشہ مخلوق ہی رہے گی اور کبھی بھی کسی اعتبار سے خدا نہیں "ہو" سکتی۔ مجرد ابن عربیؒ نے تشریح کی ہے کہ جب ایک "عارف باللہ" اپنی ہمت کا واقعی استعمال کرتا ہے تو "عبد ہونے کے سارے نقوش اس کے شعور سے محو ہو جاتے ہیں اور وہ اپنے اندر "ربوبیت" کو زندہ اور فعال پاتا ہے۔" مگر انہوں نے اس پر یہ اضافہ بھی کیا ہے کہ یہ حال اپنی نوعیت کے اعتبار سے وقتی ہے۔ جب شدت ارتکاز ختم ہو جاتی

ہے تو انسان فی الفور اپنے عجز کا احساس کرتا ہے اور اسے اپنی "عبدیت" کا شعور دوبارہ حاصل ہو جاتا ہے۔

آں ری کوربیں نے اپنی مذکورہ کتاب میں "بے چارہ خدا" کی ترکیب استعمال کی ہے جسے مخلوقات کی "ضرورت" ہے۔ یہ باتیں ایسی اصطلاحات میں کی گئی ہیں جو غلط فہمیاں پیدا کر سکتی ہیں۔ کاشانی نے فصوص پر شرح لکھتے ہوئے یاد دلایا ہے کہ "خدا اپنی ذات میں مطلقاً غنی اور بے نیاز ہے" مگر یہ صمدیت اس کے ناموں سے منسوب نہیں ہے۔ ان اسماء کی تعریف اس نے "خدا کا مخلوقات سے رشتہ" کے الفاظ سے کی ہے۔ مزید برآں "یہ اسماء مخلوق کے کارن اور اس کے مفاد ہی کے لیے ہیں۔" ذات الٰہی کسی اعتبار سے بھی کسی طرح کے "رشتے" کی محتاج نہیں ہے مگر "اسماء" ایک معنی میں اپنی اشیاء کے مقتضی ہیں ـــــ خالق کا تقاضا مخلوق ہے۔ الرزاق میں کسی ایسے کا ہونا محذوف ہے جسے رزق دیا جائے، المصور کے لیے ایسی شے کا وجود ہونا چاہیے جس کی صورت گری کی جائے۔ علیٰ ھذا القیاس۔

چونکہ اسلام از روئے تعریف "درمیانی راستہ" ہے، متخالف قوتوں کے درمیان توازن اور ظاہری تضادات کے حل کا راستہ، لہٰذا یہ باعث حیرت نہیں ہونا چاہیے اگر ہم ابن عربیؒ کے ہاں یہ مطالبہ دیکھیں کہ تنزیہ اور تشبیہ دونوں کو علم میں جمع کر دیا جائے۔ نری تنزیہ خدا کو اتنا دور کر دیتی ہے کہ عبادت کی رسائی سے باہر۔ نری تشبیہ میں یہ خطرہ رہتا ہے کہ خدا کو اشیاء میں سے ایک "شے" سمجھ لیا جائے۔ ایزوتسو کے الفاظ میں "المطلق کا تصور کرنے میں اگر صرف تشبیہ کا سہارا لیا جائے تو شرک میں جا پڑتے ہیں؛ تشبیہ کو خارج کر کے تنزیہ کو بڑھانے سے اللہ کا تعلق سارے عالم خلق سے منقطع ہو جاتا ہے۔ صحیح رویہ یہ ہے کہ تسلیم کیا جائے کہ وہ (تعالیٰ) نہیں ہے (یعنی عالم طبیعی المطلق سے مختلف ہے) اور یہ بھی کہ "مگر وہی سے ہے اور تو اسے مادی وجود رکھنے والی اشیاء میں دیکھتا ہے۔ کاملاً بے تعین اور پھر بھی متعین۔" اس طرح جمع اور فرق کے تصورات اکٹھے ہو جاتے ہیں۔

اس سے ابن عربیؒ کی تعلیمات کے ایک ایسے پہلو کی نشاندہی ہوتی ہے جس کو اکثر بری طرح مخالفت کا سامنا کرنا پڑا ہے۔ ان کے اس خیال کی بنیاد بلا شبہ بخاری اور مسلم کی بیان کردہ معروف حدیث قدسی پر ہے جو ان الفاظ سے شروع ہوتی ہے، "میں ویسا ہوں جیسا میرا بندہ میرے بارے میں سوچتا ہے کہ میں ہوں ......" ابن عربیؒ "عقائد کے خدا" اور "خدا فی نفسہٖ" میں فرق کرتے ہیں۔ "خدائے عقائد" لازماً ایک محدود تصور یا روحانی عکس ہے مگر خدا جیسا کہ وہ ہے اپنی رحمت کاملہ سے اس تصور یا عکس کے ذریعے عبادت کرنے والے کو اپنی حضوری نصیب کرتا ہے۔ ایزوتسو کی تشریح ہے کہ "ہر قوم ایک خاص شکل میں خدا کو مانتی ہے اور اسی کی عبادت کرتی ہے۔ ابن عربیؒ کا خیال ہے کہ ہر شخص کا اپنا خدا ہے۔ وہ اپنے خدا کی عبادت کرتا ہے اور فطری طور پر دوسروں کے 'خداؤں' کا انکار کرتا ہے۔ ہر شخص جس اپنے خدا کی عبادت کرتا ہے وہ اس خاص شخص کا رب ہے۔" ـــــ لہٰذا ایک عام صاحب ایمان کی عبادت ایک اعتبار سے بالواسطہ ہوتی ہے اور ابن عربیؒ نے اس بات پر زور دیا ہے (مستند ماخذ کے حوالے سے) کہ قیامت کے دن

اللہ تعالیٰ اہلِ ایمان کے سامنے کئی صورتوں میں آئیں گے۔ فصوص میں لکھتے ہیں کہ "اگر تم واقعی مومن ہو تو یقین کرو کہ روزِ قیامت اللہ تعالیٰ (یکے بعد دیگرے مختلف صورتوں) میں ظاہر ہوں گے: پہلے ایک صورت جسے تم شناخت کر دگے پھر ایک مختلف صورت میں جس سے تم انکار کرو گے۔ پھر وہ صورت بدل دیں گے اور تم پہچان لو گے۔ اس سارے عمل میں وہ خود وہی رہیں گے جو ہیں۔ وہ خواہ کسی صورت میں ظاہر ہوں وہی رہتے ہیں بدل نہیں جاتے۔"

بقول ابن عربیؒ "ہر انسان "اللہ کی شناخت کا اثبات صرف اس وقت کرتا ہے جب وہ اس پر اس کی روایتی عقیدے کی ہیئت میں ظاہر ہوتے ہیں۔ مگر جب وہ دوسرے اعتقادات میں ظاہر ہوتے ہیں تو انسان ان سے بھاگتا ہے اور قبول کرنے سے صاف انکار کر دیتا ہے ـــــ ایسا کرنا اللہ کے لیے نامناسب رویہ کے مترادف ہے جبکہ انسان ایسا اللہ کے ادب کے خیال سے کرتا ہے .... خدا کے بارے میں تمام اعتقادات میں اہل ایمان کی جانب سے فرض کرنے کا داخلی عمل (جعل) شامل ہوتا ہے۔" دورِ جدید میں اس نظریہ کی اہمیت یہ ہے کہ دنیا کے تمام بڑے مذاہب آج ایک دوسرے سے الجھ رہے ہیں اور صرف یہی نقطۂ نظر وہ ممکنہ عقلی بنیاد فراہم کرتا ہے جو باہمی رواداری کو جنم دے سکتی ہے (رواداری اپنے اعتقادات کے بارے میں انکسار یا محض خوش اخلاقی کی وجہ سے بھی ہو سکتی ہے مگر وہ مختلف معاملہ ہے)

اسی سے قریب ایک اور نظریہ ہے جو متصلب مسلمانوں کے لیے خاص طور پر اشکال پیدا کرتا ہے۔ وہ ہے، "ثنویت ارادۂ الٰہیہ" یا دوسرے الفاظ میں کہیے تو ابن عربیؒ کی بیان کردہ تفریق جو وہ "مشیت الٰہی" اور "امرِ الٰہی" کے درمیان کرتے ہیں۔ مثال کے طور پر وہ کہتے ہیں کہ "اس نقطۂ نظر سے" کوئی بھی "مغضوبین میں سے نہیں ہے" اور کوئی بھی "ضالین" نہیں ہے ـــــ "غضب" اور "ضلالت" دونوں ثانوی طور پر وجود میں آئے ہیں اور ہر چیز اپنی نہایت میں رحمت خداوندی کی طرف لوٹتی ہے جو کہ بنائی ہے اور ان ثانوی امتیازات کے ظہور پر مقدم ہے۔ واضح رہے کہ ابن عربیؒ "اس نقطۂ نظر سے" کہہ رہے ہیں اور اس پر اضافہ کرتے ہیں کہ یہ انسانی ہست و بود کا نقطۂ نظر نہیں ہے۔ بآسانی سمجھا جا سکتا ہے کہ اس قسم کے قول کی اگر ذرا بے احتیاطی سے شرح کی جائے تو یہ تقویٰ کو برباد اور اخلاقیات کو منہدم کرنے والا نظر آئے گا۔

ایسی عبارتوں کا صحیح معنی یہ ہے کہ تمام مخلوقات خواہ چاہیں نہ چاہیں امر الٰہی کی پابند ہیں اور اس کے تعمیل سے انہیں مفر نہیں (اس معنی میں تمام مخلوقات مسلم (تسلیم کرنے والی) ہیں) اگر ان میں سے چند ـــــ ہمارے ارضی نقطۂ نظر سے ـــــ اس امر کی نافرمانی کرتی معلوم ہوتی ہیں اور اسے نظر انداز کر کے گمراہ ہوتی لگتی ہیں ـــــ مشیت الٰہی اچھی بری تمام اشیاء کو بلا امتیاز جامۂ ہستی عطا کرتی ہے۔ یہ اشیاء وہی کچھ ہیں جو انہیں بنایا گیا مگر امر خداوندی جو خدا بطور حاکم و فرمانروا اور خدا بطور شریعت دہندہ کی طرف سے صادر ہوتا ہے واجب الاذعان ہے اور یہی امر شر کی سزا

دیتا ہے اور خیر کی جزا وعطا کرتا ہے۔ ایزوتسو کے الفاظ ہیں: "خدا صرف وجود عطا کرتا ہے۔ انسان انفرادی طور پر اپنے اپنے عین ثابتہ کے مطابق اس کا تعین کرتے ہیں اور اسے محدود کر کے اسے مخصوص رنگ دیتے ہیں"۔ خدا واحد ہے۔ عین ثابتہ اسی کی مشیت ہے (یا قدرے مختلف نقطہ نظر سے اس کی فطرت کا ایک پہلو ہے) اور ہر شے اس عین ثابتہ کی خاصیت کے مطابق اپنا وجود پاتی ہے کہ یہی عین ثابتہ، فی الواقع، اس کی "استعداد" ہے۔ ایزوتسو کہتے ہیں کہ "ابن عربیؒ" کے نزدیک تمام انسان ویسے ہی ہیں جیسے ہونے چاہییں کیونکہ ان کا تعین ان کے مستقل عین ثابتہ سے ازل سے ہو چکا ہے۔ دنیا میں کوئی بھی خواہ اچھا ہو یا برا۔ مومن ہو یا کافر، مشیت الٰہی کے خلاف نہیں کر سکتا"۔ مزید کہتے ہیں کہ "ضروری نہیں کہ امر خداوندی اور مشیت الٰہیہ ایک ہی ہوں۔ ان میں اکثر تخالف ہو جاتا ہے۔" ایک حاشیہ میں اس پر یوں اضافہ ہے، "یہ تصور عام سوچ کو شاید اللہ تعالیٰ کے لیے ناروا بدعت معلوم ہو مگر آپ اس میں ایسی کوئی چیز نہیں پائیں گے اگر ذرا غور کریں کہ کسی شے کی "استعداد" جو اتنی زبردست قوت کی حامل کہی جاتی ہے آخر کار مطلق کے ایک خاص وجودی انداز کے سوا اور کیا ہے۔ یہ بات یاد رہنا چاہیے کہ ابن عربیؒ کی فکر میں یہ سب کچھ اپنی نہایت میں ایک داخلی ڈرامہ ہے جو ازلی طور پر المطلق کے اندر ہی صورت پذیر ہوتا ہے۔"

یہ ہے مختصر خاکہ اس کتاب کے مصنف کی توضیحات کا جو وہ ابن عربیؒ کی تعلیمات مبنی بر فصوص الحکم کے لیے پیش کرتے ہیں ــــ اگر ان معاملات سے کوئی سروکار رکھنا ہی ہو تو ان لوگوں کے لیے بھی جنہیں یہ خیالات باعث وحشت لگتے ہیں ضروری ہے کہ ان تعلیمات سے آشنا ہوں اور انہیں سمجھیں۔ کسی شے کو بلا سمجھے ہدف تنقید بنانا اپنی حماقت کا ثبوت دینا ہے۔ ہم یہ تو نہیں کہتے کہ پروفیسر ایزوتسو نے ابن عربیؒ کو سمجھنا آسان بنا دیا ہے۔ یہ انسانی امکان سے باہر ہے۔ تاہم ہمارے علم میں جتنے مصنفین ہیں ان سب میں ایزوتسو کا کام ابن عربیؒ کو سمجھنے کے لیے سب سے مفید ہے۔ اب ہر وہ شخص جسے تصوف سے دلچسپی اور مابعد الطبیعیات کا کچھ علم ہو انہیں سمجھ سکتا ہے ــــ یہ ایک غیر معمولی کامیابی ہے۔

تاؤمت کے بارے میں مصنف نے جو کچھ لکھا ہے اس کے اجمالی تذکرہ کی بھی اس تبصرے میں گنجائش نہیں البتہ ایک خاص نکتہ قابل ذکر ہے۔ یہ اکثر کہا جاتا ہے کہ ابن عربیؒ اور بعض دوسرے صوفیاء "متاخرین" نے ہندو ویدانت سے بہت سے نظریات مستعار لیے ہیں ــــ یہ شبہ سب سے پہلے مستشرقین نے پیدا کیا تھا جو یہ تسلیم کرنے سے قاصر تھے کہ ایسے عمیق خیالات اسلام جیسے "خشک اور تخیل سے عاری" دین میں از خود پیدا ہو سکتے ہیں۔ جلد ہی ان آراء کو مسلمان اہل علم بھی لے اڑے کیونکہ ان کے سہارے وہ مذکورہ تعلیمات و تصورات کو غیر اسلامی کہہ کر رد کر سکتے تھے۔ حقیقت جو بھی رہی ہو یہ کہنے کی جسارت کوئی نہیں کر سکتا کہ تصوف چینی تاؤمت کی قدیم ستری تعلیمات سے متاثر ہوا ہے۔ لہٰذا اگر ان دونوں کے ہاں مماثل نظریات یا سوچ کے متوازی دھارے نظر آئیں اور یہ مماثلت موجود ہے تو اس کی توجیہہ صرف دین فطرت یا اسلام کی اس تعلیم کی روشنی میں کی جا سکتی ہے جس کی رو سے روئے ارض کی کسی قوم

کو ایسے پیامبر سے محروم نہیں رکھا گیا جو اس کے پیغام حق لے کر آیا تھا۔ یہ حقیقت البتہ مرور زمان کے بعد انسان کی جز بینی کے ہاتھوں جزئی اور منحرف ہو گئی کہ انسانوں میں یہ رجحان ہوتا ہے کہ وہ پیام ربانی کا ایک خاص حصہ یا رُخ پکڑ لیتے ہیں اور دوسرے اتنے ہی اہم حصے نظر انداز کر دیتے ہیں۔ حق واحد ہے اور اگر چین کی حکمت و دانش میں اس کی موجودگی محسوس ہو تو تعجب نہیں ہونا چاہیے۔ یہ حکمت چین معلوم تاریخ کے آغاز سے بھی پہلے چلی آ رہی ہے۔

جاپان کے مذہب اور ثقافت کی اتنی چیزوں کی جڑیں قدیم چین میں پیوست ہیں کہ اگر ہم ایک جاپانی عالم سے مغربی مستشرقین کی نسبت تاؤمت کی بہتر اور گہری شناخت اور تفہیم کی امید رکھیں تو بے جا نہ ہوگا۔ پروفیسر ایزوٹسو اس ضمن میں ہماری توقعات پر پورے اترتے ہیں۔ تاؤمت کی تعلیمات بھی تصوف ہی کی طرح غلط فہمی کا شکار رہی ہیں پروفیسر ایزوٹسو کا عالمانہ مطالعہ ان تعلیمات کو اجاگر کرتا ہے۔ ہم نے ان کی علمیت کی تعریف کی مگر علم والے تو بہت سے ہیں۔ اس کتاب کی خاص قدر و قیمت اس حیران کن وجدانی عبور اور گرفت سے متعین ہوتی ہے جو پروفیسر ایزوٹسو کو گنجلک مابعد الطبیعیاتی تصورات پر حاصل ہے۔

کے بارے میں سننے، آگ کو دیکھنے اور آگ میں جل جانے سے تشبیہ دی گئی ہے[۲۴]۔ اس کا اطلاق غزالی کی تلاش ایقان پر کیجئے تو وہ "حتمی اور یقینی" ایمان جو ان کے بقول انہوں نے مختلف علوم میں تفحص سے حاصل کیا علم الیقین کا مصداق ہے کیونکہ حق کو قبول کرنا باعتبار نوعیت استنباطی ہے کہ اس کی بنیاد ان چیزوں پر ہے جو وحی اور نبی علیہ السلام کی سند پر میسر آئی ہیں بالفاظ دیگر ایمان کی سطح پر وہ حقیقت جسے آپ مان رہے ہیں وہ بلا واسطہ یا براہ راست آپ کے علم میں نہیں آئی۔ تاہم ایمان لانے کے فعل سے جس حد تک کسی کا قلب اور عقل جزئی (ذہن) حق میں مشارکت کرتے ہیں اسی قدر ایمان بھی گویا ایک مخصوص سطح تک علم اور یقین کا مترادف بن جاتا ہے۔ چنانچہ الغزالی کو الحق کے سچے علم کی جو تلاش تھی اس میں ابتدا ہی سے یقین کا ایک عنصر موجود رہا ہے۔ احیاء العلوم الدین کی کتاب العلم میں الغزالی نے یقین کے لفظ کے استعمال پر بحث کی ہے اور اسلام کے بڑے مکاتب فکر میں اپنے زمانے تک اس کا استعمال دکھایا ہے۔ ان کی تحقیق کے مطابق اس اصطلاح کا استعمال دو واضح معانی پر ہوتا ہے۔ ایک گروہ فلاسفہ اور متکلمین پر مشتمل ہے جو اس اصطلاح کو شک کی نفی یا شک کی غیر موجودگی پر دلالت کے لیے برتتے ہیں باین معنی کہ مذکورہ علم یا حقیقت ایسے شواہد سے ثابت ہو چکی ہے جن میں شک کی گنجائش یا شک کا امکان باقی نہیں رہا۔ یقین کی اصطلاح کا دوسرا اطلاق وہ ہے جو فقہا، صوفیاء اور بیشتر اہل علم کرتے ہیں۔ ان کے ہاں یقین کے معنی ایمان باللہ کی شدت یا جذبہ ایمانی کی شدت کے ہیں جس میں نفس کا اس شے کو قبول کرنا شامل ہے جو قلب پر چھا جاتی ہے اور اسے گرفت میں لے لیتی ہے، اور نفس شے مذکور کو برضا تسلیم بھی کر لیتا ہے۔ الغزالی کے خیال میں دونوں قسم کے یقین کو قوی کرنا ضروری ہے تاہم دوسرا یقین زیادہ قابل قدر ہے کیونکہ اسی سے پہلے یقین کی زندگی اور حیثیت عبارت ہے۔ نیز اسی یقین سے دینی اور روحانی اطاعت اور عادات محمودہ پروان چڑھتی ہیں بالفاظ دیگر فلسفیانہ یقین کوئی قدر و قیمت نہیں رکھتا اگر اس کے ساتھ حق کو تسلیم کرتے ہوئے اس کے مطابق اپنی ہستی کی قلب ماہیت کا عمل بھی شامل نہ ہو۔ صوفیاء اور فقہاء دونوں کی شناخت اگرچہ دوسرے یقین سے ہوتی ہے تاہم وہ مرکزی طور پر یقین کے مختلف مراتب سے علاقہ رکھتے ہیں۔ صوفیاء بنیادی طور پر الحق کے براہ راست اور بلا واسطہ تجربے سے خود کو مشغول رکھتے ہیں اور صرف شریعت کے ظاہری معانی (فقہ) کی سطح کی تسلیم و بجا آوری پر قناعت نہیں کرتے بلکہ ان کی کوشش ہوتی ہے کہ نفس کی تمام قوتوں کو روح خالص کے سامنے سرنگوں کر دیا جائے۔ بنا بریں یقین کے جن درجات کا تذکرہ ہم نے پہلے کیا ہے ان کا تعلق فقہ سے نہیں بلکہ معرفت (عرفان اسلامی) سے ہے بلکہ الغزالی کی مقبول اصطلاحات میں کہیے تو ان کا تعلق علم المعاملہ سے نہیں علم المکاشفہ سے ہے۔ یہ اصطلاحات انہوں نے الاحیاء العلوم میں بیان کی ہیں۔

اب ہم غزالی کے "حتمی اور یقینی ایمان" کی بحث کی طرف لوٹتے ہیں۔ ان کی منزل مقصود یا ادراک کے حوالے سے ان میں حصول علم کے انداز اور اسے پوری ہستی کے ساتھ تسلیم کرنے، ہر دو اعتبار سے کوتاہیاں موجود تھیں۔ اول الذکر کی کوتاہی ان کے پہلے شخصی بحران کی جڑ تھی اور اس کا تعلق جیسا کہ ملاحظہ کیا گیا، علمیات سے تھا۔ موخر الذکر میں کوتاہی ان کے